

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Myšlení v neskrytosti
Thinking in Unconcealedness

Bc. Tomáš Zajíc

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.
Studijní program: Učitelství pro střední školy (N7504)
Studijní obor: N AJ-ZSV (7504T213, 7504T190)

2019/2020

Odevzdáním této diplomové práce na téma Myšlení v neskrytosti potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 23. 9. 2020

Poděkování

Rád bych touto cestou poděkoval vedoucí bakalářské práce prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za odbornou pomoc a vedení při zpracování daného tématu a také za veškerý čas poskytnutý při konzultacích.

ABSTRAKT

Cílem této práce je prozkoumání tématu myšlení v pracích Martina Heideggera jako jedné z možností, která je člověku nejvlastnější a která není pouhým nástrojem k poznávání, nýbrž patří ke způsobu toho, jak člověk jest. Myšlení je být-pamětliv toho, co je hodno upamatování a co jako takové otevírá možnost setkání se se světem a se sebou samým v jejich původní zřejmosti. Přes myšlení blízkosti se práce dostává k Heideggerovu pojetí čtveřiny a uvlastňování světa do věcí a dále rozvíjí téma smrtelnosti člověka jako pobytu. Práce dále tematizuje Heideggerovo myšlení řeckého ALETHEIA jakožto světliny pro ukazování jsoucího, která jako taková zůstává v dějinách filosofie nemyšlena a ve které Heidegger spatřuje úkol myšlení v době dovršení metafyziky. Ve výkladu řeči odhaluje způsob, jakým je člověku dána řeč, resp. jak řeč člověka má a je domem bytí, a tak bytostným způsobem konstituuje myšlené. Spolu s řečí je pak zkoumáno básnění, ve kterém řeč promlouvá jako řeč a kde se řeč ukazuje jako souzvon ticha. Básnění je pak pojato jako přijímání míry a zaznívá Heideggerův výklad způsobu lidského bydlení jako básnění. V posledu je nahlédnut subjekt-objektový rozvrh a jeho důsledky pro myšlení, význam myšlení světa jako obrazu a nakonec Heideggerovo zamyšlení nad koncem filosofie a úkolem myšlení.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Heidegger, myšlení, neskrytost, řeč, básnění, smrtelnost

ABSTRACT

The aim of this thesis is the study of the topic of thinking in the works of Martin Heidegger as one of the possibilities which is one's innermost capability and which is not a mere tool for discovering, but belongs to the way of one's being. Thinking is being mindful of that which is worth remembering and which in itself opens the possibility of encountering the world and one's own self in its original clarity. Through thinking of closeness, the thesis gets to Heidegger's concept of the fourfold and enowning of the world into things and continues with the topic of mortality of one's own Dasein. The thesis then thematises Heidegger's thinking of Greek ALETHEIA as a clearing for showing of a being, which has in its own self remained unthought in the history of philosophy and in which Heidegger sees the role of thinking in the times of completion of the metaphysics. In the interpretation of language, it reveals how language is given to humans, or rather humans are given to language and how language is the house of being and how it essentially constitutes thinking. Alongside language, poesy is examined, in which language speaks as language and where language is shown as the harmony of silence. Poesy is then approached as acquiring measure and Heidegger's interpretation of the nature of human's housing in poesy. Lastly, the subject-object framework is considered along with its consequences for thinking, the significance of seeing the world as an image and finally Heidegger's contemplation about the end of philosophy and the role of thinking.

KEY WORDS:

Heidegger, thinking, unconcealedness, language, poesy, mortality

Obsah

Úvod.....	8
1 Myšlení.....	11
1.1 Odvrácenost toho, co je třeba myslet.....	15
1.2 Blízkost.....	17
1.2.1 Čtveřina	19
1.3 Smrtelnost.....	20
1.3.1 Smrtelnost jako počáteční zřejmost.....	21
2 Neskrytost.....	24
2.1 Svoboda jako bytostné určení pravdy.....	25
2.2 Neskrytost jako světlna.....	27
2.3 Skrytost.....	29
2.3.1 Scestí	32
3 Řeč.....	34
3.1 Naslouchání a mlčení.....	34
3.2 „Řeči“	35
3.3 Nechávat ležet.....	37
3.4 Myslet řeč z řeči	38
4 Básnění	40
4.1 Hledání řeči v básni	41
4.1.1 Roz-díl.....	42
4.1.2 Bolest.....	42
4.1.3 Ticho.....	43
4.2 Básnický bydlí člověk	44
4.2.1 Bydlení	45
4.2.2 Míra	47
5 Subjekt a pozice myšlení ve vědeckém světě.....	49

5.1	Svět jako obraz	51
5.2	Konec filosofie	52
5.3	Úkol myšlení.....	54
Závěr.....		56
Seznam literatury.....		58

Úvod

Tato práce si dává za úkol studium a analýzu fenoménu myšlení, jak ho ve svých pracích rozvíjí filosof Martin Heidegger. Myšlení provází člověka od nepaměti a jeho počátky můžeme vysledovat do antického Řecka a dál, ačkoliv pro evropskou myšlenkovou tradici je směrodatné zejména myšlení antické, které posléze evropská filosofie sleduje napříč dvěma tisíciletími. Je zde ovšem otázka, co se pod pojmem myšlení vlastně myslí. Martin Heidegger, jeden z největších filosofů 20. století a žák Edmunda Husserla, se ve svém díle několikrát pokouší promýšlet myšlení jako takové a způsob, kterak se myšlení, jakožto jedna z charakteristických vlastností v pojetí člověka jako pobytu, vztahuje ke světu, a jak se nám dává.

Název práce odkazuje na fenomén myšlení jako takový, ale také na fenomén neskrytosti, která se jako *Aletheia* poprvé ukázala Řekům jako neskrytost jsoucího a povětšinou je myšlena a překládána jako pravda. Heidegger *aletheia* ovšem zásadně překládá jako neskrytost, neboť chce poukázat na její bytostný rys, který je odkrytým jsoucnem zakrýván, totiž na toto neskrytí samo, které teprve umožňuje, aby se vůbec něco takového jako jsoucno odhalilo do přítomnosti našeho vnímání. Neskrytost sama, ač zahlédnuta již v antickém Řecku a jako taková prvně zaznívající v myšlení Parmenidově, nebyla nikdy vysloveně tematizována a Heidegger se tak ve svém myšlení neskrytosti, kterou určuje jako světlinu bytí, jaksi vymaňuje z běžného okrsku filosofie, která od počátku myslí zejména jsoucno co do jeho jsoucnosti. Název tak chceme poukázat na charakter práce, která se snaží ukázat myšlení v tom, co se dává člověku ve zřejmosti světa původněji než svět, a sledovat tak s Heideggerem bytnost myšlení a jeho vztah k bytí a neskrytosti jako takový.

Výchozím bodem této práce je studium dostupných prací Martina Heideggera a sledování toho, jak tematizuje fenomén myšlení, neskrytosti a ostatních fenoménů s myšlením bezprostředně souvisejících ve svých jednotlivých dílech. Směrodatná je pro nás zejména jeho práce *Co znamená myslet?*, která myšlení vysloveně tematizuje, a též jeho nejvýznamnější dílo *Bytí a čas*, ve kterém je provedena analýza člověka jako pobytu a jeho vztahu k bytí. Neméně důležité jsou také spisy *Konec filosofie a úkol myšlení*, *O pravdě a bytí*, *Věk obrazu světa*, *Básnický bydlí člověk* a i mnohé další, neboť autor se k určitým tématům opakovaně vrací a vždy je znovu promýšlí pro tu danou problematiku, kterou se zrovna zabývá. Ke studiu používáme též díla některých českých autorů zabývajících se Heideggerovou filosofií, neboť nám v určitých místech poskytují skvělý náhled na daný problém. Jedná se zejména o

Ladislava Benyovszkeho a Jiřího Michálka. V práci se snažíme hermeneuticky probádat jednotlivá témata, v dialogu s Heideggerem projít jeho jednotlivá díla a v určitých místech poukázat na jejich spojitost.

V první kapitole se budeme věnovat tomu, jak se Heidegger pokouší myslet myšlení, resp. se snaží vyložit, co znamená myslet. Postupným výkladem nám bude ozřejmáno, co Heidegger myslí tím, když mluví o myšlení, když se táže po tom, co je třeba myslet, a jak se to má s myšlením, pokud nechce být pouhým před-stavováním z pozice subjektu. Postupně se dostaneme k tématu blízkosti, které při myšlení vyvstává jako něco, co postřehujeme skrze myšlené, totiž věc. Přes výklad blízkosti se dostaneme k Heideggerovu myšlení čtveřiny, které je směrodatné pro další porozumění tomu, jak je v jeho pracích myšlen svět a člověk. Určením člověka jako smrtelného, které se ukáže ve čtveřině, se dostaneme zřejmosti, která je něčím, co je člověku dáno původně a jako takové v něm konstituuje vztah ke světu. Ve výkladu smrtelnosti se nám vyjeví fenomén neskrytosti.

Neskrytost bude tematizována v druhé kapitole, a jako taková je druhým hlavním tematickým celkem této práce. Budeme zde sledovat fenomén neskrytosti od toho, jak byl původně poprvé myšlen v antickém Řecku a jak je následně tematizován Heideggerem ve vztahu k tomu, co je pravda. Od běžného výkladu pravdy jako shody se dostaneme k tomu, co tuto shodu vůbec umožňuje, totiž svoboda. Přes bytostné určení pravdy jako svobody se dostaneme k tomu, v čem se tato svoboda dává. Tím je otevřené pole, a zde se teprve ukáže, jak Heidegger myslí onu původní řeckou neskrytost, která byla sice vyřčena, ale nikdy předtím nebyla vysloveně tematizována. V ukázání neskrytosti jako světliny je potom směrodatné také vyložení skrytosti jako toho, co vůbec nějakou světlinu umožňuje a co se jako takové ukazuje jako bytí. Následně je zde poukázáno na možnost scestí ve smyslu zapomenutosti na bytostný charakter světliny.

Ve třetí kapitole se dostává k výkladu řeč jakožto bytostně určující charakter člověka, neboť řeč je vůbec tím, v čem člověk je a co mu vůbec umožňuje něco jako myšlení a rozumění. V první části této kapitoly je zkoumán výklad řeči, jak jej Heidegger monumentálně podává ve své knize *Bytí a čas*. V řeči se zde ukáže také mlčení a naslouchání jako zakládající charakter řeči. Následně je podán Heideggerův výklad řeči jakožto říkání ve smyslu řeckého *legein* a toho, jak Řekové vůbec původně mysleli řeč. V poslední části je Heideggerovým pokus myslet řeč z řeči, který nás odkáže na to, jak je řeč bytostně propojená s básněním.

Čtvrtá kapitola sleduje Heideggerovo pojetí básnění, ve výkladu navazuje na předchozí kapitolu o řeči a ukazuje se, jak je řeč spjatá s básněním a jak řeč v básnění sama promlouvá. S odkazem na báseň Georga Trakla, kterou Heidegger vybírá pro demonstraci ryze vyřčené básně, budeme sledovat, jak se v básni noří již dříve vyložené fenomény a rozbořem roz-dílu, bolesti a ticha se taky řeč ukáže jako něco, co původně nevychází od člověka, ale v čem naopak člověk sám je. Ve druhé části je pak Heideggerovo promyšlení úryvku Hölderlinovy básně, ve které říká, že člověk na zemi bydlí básnický, a na kterém, při promyšlení toho, co se myslí bydlením a jakým způsobem je básnění získáváním míry, demonstuje, jak může výrok myšlení a báseň občas říkat totéž i přes propast, která je odděluje, neboť je obé propojeno kdesi hlouběji.

V poslední části se pak budeme věnovat Heideggerovu výkladu subjekt-objektového rozvrhu v díle *Věk obrazu světa* a jeho důsledcích pro myšlení. Prozkoumáním toho, jak je nahlížen svět jako obraz, se dostaneme k tomu, kterak Heidegger myslí současný stav jako konec filosofie, jak je v naší dějinné chvíli zadrženo bytí jako fenomén *das Gestell* a nakonec úkol, který se v této dějinné situaci dává myšlení. Závěrečná část je zamyšlením nad situací, ve které se nyní nacházíme a možnostmi, které se myšlení nabízí ve věku určovaném technikou.

1 Myšlení

„Člověk může myslet, pokud k tomu má možnost“¹ To je jedna z úvodních vět v Heideggerově knize *Co znamená myslet?* Mít možnost k myšlení je něco, co se zdá jako samozřejmé, vždyť každý člověk má možnost myslet, neboť myšlení patří ke způsobu toho, jak my jakožto lidé jsme. Myslíme přeci každý den, ať už při výkonu práce, či obvyčejné procházce a odpočinku. Mít možnost k myšlení je zde ovšem míněno trochu jinak. Člověk totiž může myslet spoustu věcí, ale musíme zde odlišit myšlení ve smyslu každodenního přemítání každodenních věcí, ať už se jedná o to, co si dáme k večeři, či co jsme měli odpovědět při hádce, která se odehrála minulý týden, a myšlení toho, co si myšlení a promýšlení opravdu zasluhuje.

Co je ale tím, co si myšlení opravdu zasluhuje, jak začít myslet? V předchozím odstavci je zmíněna ona možnost k myšlení, ale možností máme spoustu. Tato možnost ještě nenaznačuje, že jsme toho doopravdy schopni, pouze poukazuje na to, že člověk je ve svém člověčenství schopen myslet, ale myšlení není samozřejmé, je něčím, o co se musíme pokusit, o co nám musí jít a u čeho musíme ve svém pokoušení setrvávat, pokud nám o to doopravdy jde. „Schopni jsme jenom toho, co máme rádi a co nám jde“.² Na cestu myšlení se tedy musíme vydat a musí být tím, z čeho pramení náš zájem. Nejprve ovšem musíme vůbec začít, uvědomit si, že chceme myslet, že to je to, k čemu chceme směřovat, a to nenuceně, neboť do myšlení se nenutíme jako do cvičení či domácích prací, není něčím, k čemu máme sice odpor, ale o čem víme, že to musíme udělat, neboť nám z jeho výsledků připadne nějaký užitek. Užitek se zde mnohdy nemusí dostavit vůbec žádný, nebo alespoň ne ve smyslu pragmatického užitku, často je tomu právě naopak, neboť v myšlení stále promýšlíme totéž a vracíme se zpět na začátek našeho tázání, abychom ho znovu a znovu promýšleli, ale jehož odpověď se zdánlivě nenachází v našem dosahu, je něčím, co nám stále uniká, ale co nás ve svém unikání tím silněji táhne k sobě, co se od nás odvrací, ale svým odvracením v nás probouzí stále silnější touhu po směřování k tomu. Ve svém zamýšlení nad moudrostí dochází Aristoteles v *Metafyzice* k tomu, že moudrost je něčím, co si volíme kvůli ní samé, ne kvůli výsledkům, ale kvůli samotnému poznání, je věděním počátků a příčin, ale je tak obtížné jí dosáhnout, neboť nepramení ze smyslového poznání, je mu naopak snad nejvíce vzdálena.³ A ačkoliv se zde nebudeme zabývat Aristotelovými příčinami, můžeme snad říci, že toto poznání je něčím, co pramení z myšlení a co volíme kvůli němu samému, neboť fyzický užitek zde neexistuje, pouze vnitřní touha a tah k tomu, co je hodno tázání.

¹ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*. Praha: OIKOYMENH. 2014, s. 7. ISBN 978-80-7298-494-7.

² Tamtéž, s. 7.

³ ARISTOTELÉS. *Metafyzika A*. Praha: OIKOYMENH. 2015, s. 12-13. ISBN 978-80-7298-209-7.

Myšlení v tomto smyslu se mnohým může zdát jako bludný kruh, jako něco, co nás v našem životě spíše zatěžuje, než aby nám poskytlo pomocnou ruku, přesto je ale něčím, co zdánlivě nemůžeme nedělat, co nás samo vyzývá a na jehož výzvu odpovídáme, co jako lidé jednoduše nemůžeme nedělat, pokud chceme setrvat ve svém lidství a jako lidé pokračovat ve svém pobytu na zemi. „*Každým svým krokem vždy rozhodujeme, ať výslovně či nevýslovně, co znamená být člověkem.*“⁴ Je myšlení něčím, co určuje člověka jako člověka? Je rozhodně něčím, co ho takto určit může, co patří k jeho bytnosti, ale on sám o něj musí usilovat, aby se v něm nalézal a přijmul ho jako něco, co je bytostně jeho, ale čemu také on sám jakožto člověk náleží.

Jak již bylo zmíněno, o myšlení nám tedy musí jít. Musíme ho mít rádi, musí v nás vzbuzovat zájem. Je třeba se k myšlení takříkajíc probudit, uvědomit si, že ještě nemyslíme a že s tím chceme začít. „*Probudit znamená začít. Začátek, aby byl opravdových počátkem dalšího, nesmí odrazovat, nýbrž získávat.*“⁵ Začít s myšlením tedy znamená nalézt v sobě počátek toho, co je pro myšlení počáteční, tedy toho, z čeho se myšlení rodí a co je pro myšlení podstatné. Nalézt v sobě tento počátek vyžaduje nalézt to, proč nás to, co vyžaduje myšlení, v první řadě oslovuje a dává nám určitým způsobem pokyn k tomu, abychom kráčeli po jeho cestě. Toto oslovování je něčím co je člověku v jeho člověčenství vlastní, k čemu má jako člověk možnost a co v něm již nějakým způsobem je, ale co můžeme snadno přehlédnout a co se skrývá pod nánosem každodennosti. To, že člověk může myslet, pokud k tomu má možnost, nám neříká, že tato možnost je snad dána do vínku pouze určité skupině lidí, nýbrž že ne každý, kdo tuto možnost má, je schopen ji uchopit a pokračovat v její cestě jako ten, který je na cestě myšlení. Člověk má k myšlení možnost už právě proto, že je člověkem, ale pouze oním zájmem je tato možnost teprve přiváděna k člověku jako něco, co mu je vlastní. Ne snad, že by mohl člověk o tuto možnost přijít, to zajisté ne. Jsme ale „*neustále v nebezpečí, že sejdeme na scestí, že se ztratíme sami sobě, ale zároveň nejsme nikdy zbaveni možnosti znovu se takříkajíc nalézt.*“⁶ Toto scestí by mohlo být také vysloveno jako zanedbání či zapomenutí. Je také onou třetí cestou, kterou popisuje Parmenidés jako jednu z oněch třech cest myšlení, je však tou cestou, které bychom se měli střežit, pokud ve svém putování chceme směřovat k pravdě a poznání, nikoli se nechat utopit v moři zdání a nezájmu.

Čím je tedy na cestě myšlení třeba začít? Jistě se nemůžeme střemhlav vrhnout do víru myšlení a bez předchozího uvážení napřímo kráčet hlubinou poznání (vždyť každému poznání

⁴ MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*. Praha: OIKOYMENH. 1996, s. 10. ISBN 80-86005-01-1.

⁵ Tamtéž, s. 11.

⁶ Tamtéž, s. 10.

musí zákonitě předcházet zdání). K tomu je třeba se teprve dostat a ke kterému musíme mít vztah jako k něčemu, co nás zajímá. „*Začít je třeba tím, co je nám všem bližší (protetron pros hémas), abychom se mohli dostat k tomu, co je tím vpravdě základním (protetron té fysei)*“.⁷ To, co je nám bližší, je nám právě proto bližší, protože si nás získalo. Není to tedy jednostranný zájem z naší strany, nýbrž oboustranný rozhovor. Když nás něco zajímá, jsme v zajetí oného, oslovilo nás to a promluvílo k něčemu, co je nám vlastní, takže nemůžeme neodpovědět zpět, jsme drženi oním zájmem a jsme tím něčím získáváni. To, co nás získává, může teprve poté promluvit skrze nás a ukázat se ve světle, samo nám říká, jak s ním máme nakládat a kam směřovat. Tak je tedy to, co máme skutečně rádi a co nás udržuje při zájmu, tím „*co nás samy – nás v našem bytování – má rádo a čemu o nás jde, takže promlouvá k našemu bytování jako to, co nás v tomto bytování udržuje*“.⁸ Udržování-nás-v-bytování se stává něčím, co je tím naším počátkem, je nám podstatně vlastní. Když nás v tomto bytování udržuje, děje se v nás, my jsme též místem jeho bytování, přijímáme ho za vlastní, a tak sami bytujeme v blízkosti toho, čemu o nás jde. Z naší strany je však také vyžadována určitá účast, neboť toto by nemohlo probíhat, pokud bychom to my sami nepodržovali na zřeteli a vnitřně o ně nepečovali.

Čím probíhá toto pečování? Ničím jiným než pamětí, upamatováním toho, co je podstatné a podržováním ho na zřeteli. V upamatování se cosi ozývá, totiž paměť. Paměť souvisí s myšlením, je v myšlení bytostně obsažena. Nikoliv však jako paměť ve smyslu psychologie, tedy udržování minulého v našich představách. „*Paměť upomíná na to, co bylo myšleno*“.⁹ Toto upomínání je tak usebíráním myšlení, že shromažďuje a uchovává to, „*co si už někdy dříve vyžádalo, abychom na to mysleli*“.¹⁰ Paměť tak usebírá vzpomínání, všechno to, co náš již jakožto oslovující oslovilo a co je třeba vždy již myslet, pokud máme být otevřeni tomu, co teprve přichází a promlouvá k nám. Tím, že na něco pamatujeme, dostává to v naší mysli významnost, myslíme na ně. „*V upamatovávání se usebírá myšlení*“.¹¹ V tomto usebírání podržujeme to ono, co máme rádi a co má rádo nás, shromažďujeme jej v sobě a necháváme jej proudit, necháváme ho být a pečujeme o něj. Je to ovšem vzájemná péče, protože to, oč pečujeme, o nás též pečuje. Pečuje o nás právě tím, že nám dovoluje onu péči nám vlastní, nechává nás též být a tím do nás vkládá smysl, který vyvstává oním usebíráním, upamatováním. Tím, že se nám nabízí a dává, nechává nás, abychom my sami byli těmi, kteří

⁷ MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*. Praha: OIKOYMENH. 1996, s. 11. ISBN 80-86005-01-1.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*. Praha: OIKOYMENH. 2014, s. 7. ISBN 978-80-7298-494-7.

⁹ Tamtéž, s. 14.

¹⁰ Tamtéž, s. 15.

¹¹ Tamtéž, s. 7.

ho mají rádi, drželi ho na paměti, mysleli jej, právě proto, že ho nemůžeme nemyslet, protože je hodno jej myslet. „*Pouze tehdy, když budeme mít rádi to, co samo o sobě zasluhuje, abychom na to mysleli, budeme schopni myslet.*“¹² Je tedy nutné být otevřen tomu, co na nás přichází, být schopen naslouchat a očekávat, až nás osloví to, co je hodno myšlení, neboť násilím (myšleno nucenou objektivizací) toho lze dosáhnout jen stěží. Naopak, to, co je třeba myslet, si neurčujeme v žádném případě sami. „*Myslet se učíme, věnujeme-li pozornost tomu, co je třeba myslet.*“¹³ Myšlení se tedy učíme, ale toto učení leží právě v oné pozornosti. Tato pozornost spočívá v tom být ve střehu, být připraven a nechávat na sebe přijít z otevřeného pole to, co si žádá naši pozornost, právě tím, že nás oslovuje. My na toto oslovování odpovídáme, ovšem nikoliv tak, že to, co nás oslovuje, představíme před sebe a dále pak rozhodujeme o tom, co je na něm k uvážení. Tím, že toto oslovující necháváme oslovovat nás, necháváme ho být v tom, jak jest, ale věnujeme mu pozornost a schraňujeme ho v sobě, tím se učíme myslet. To, co nás má k myšlení nazývá Heidegger tím, co je *na pováženou*. V obvyklém slova smyslu má toto slovo negativní konotaci, označuje něco, co je „*nejisté, tmavé, hrozné, temné, a vůbec to, co nám klade odpor.*“¹⁴ Tak pak může i tvrzení, obsahující toto slovo, získat negativní podtón, který ovšem s významem slova jako takovým souvisí pouze prostřednictvím možné negativní naladěnosti vůči dané době. Povážlivost nás vyzývá k myšlení, a byť samozřejmě může být něčím, co nám působí starosti a stasti, k myšlení nás nutí a přivádí „*i to, co nám způsobuje radost, i to, co je krásné, i to, co je tajemné, i to, co je milostivé.*“¹⁵ To, co je povážlivé, si „*žádá, dává nám za úkol a jako dar, abychom o něm uvažovali, abychom mysleli.*“¹⁶ To, že je zároveň darem i úkolem, by se mohlo zdát podivné. Vždyť je poněkud rozdílné, když je člověku dáno něco darem a když je mu zadán úkol. Naznačuje se zde ovšem, že právě proto je darem, protože se nám ono povážlivé dává samo, my si je nebereme ani nevybíráme, právě proto je zde důležitá ona pozornost a otevřenost, nemohli bychom přijmout tento dar, kdybychom se nevystavovali vstříc jeho darování. To, že je zároveň úkolem, svědčí o tom, že my na sebe tento úkol bereme dobrovolně, jme jím podarování, ale není to dar ve smyslu hotové věci, neboť se týká myšlení. Nejsme podarování hotovou myšlenkou, jsme podarování tím, že to, co je na pováženou, se nám otevírá a dává k myšlení. Darem je možnost usebírání myšleného. V upamatování ho podržujeme a uchováváme, necháváme ho být jím samým, znovu a znovu ho promýšlíme. Toto myšlení

¹² Tamtéž, s. 8.

¹³ Tamtéž, s. 8.

¹⁴ Tamtéž, s. 17.

¹⁵ Tamtéž, s. 19.

¹⁶ Tamtéž, s. 8.

není v posledu nikdy hotové, protože to, co je hodno myslet, nás vždy oslovuje znovu a my mu pokaždé znovu nasloucháme a pokaždé znovu myslíme, jakoby poprvé. „*Povážlivé se nám dává k myšlení pouze tehdy, když tento dar neodmítneme tím, že ono potěšení, krásu a milostivost budeme považovat za něco, co je vyhrazeno jenom pocitům a prožitkům a co má zůstat vzdáleno průvanu myšlení.*“¹⁷ Pokud nás to, co je na pováženou, vybízí k myšlení, pak to nejpovážlivější je tím nejvyšším, co může člověk, jako myslící, v nároku toho, co bylo myšleno, upamatovávat bytost, vůbec myslet a rozvažovat. Skýtá se zde ovšem i možnost toho, že to nejpovážlivější je zároveň to nejnebezpečnější, neboť i před tím nejkrásnějším člověk neobstojí jen tak bez nebezpečí.

1.1 Odvrácenost toho, co je třeba myslet

Heidegger vyslovuje myšlenku, že to, co je na dnešní době nejpovážlivější, je to, že ještě nemyslíme.¹⁸ To ovšem není způsobeno nedostatečnou snahou nebo pozorností vůči tomu, co je třeba myslet. Neznamená to také, že vůbec nemyslíme, ani že myslet nezačneme. Je zde poukázáno na to, že „*to, co je třeba myslet, se samo od člověka odvrací a již dávno se od něj odvrátilo.*“¹⁹ Jak a kdy se odvrátilo? Není tomu tak, že by v minulosti nastala nějaká dějinná událost, která zapříčinila, že to, co do té doby bylo myšleno, se najednou z ničeho nic odvrátilo a lidé to od toho okamžiku přestali myslet. Tento stav spíše trvá od nepaměti. Co je třeba myslet, se před námi vždy skrývalo a skrývá se stále, snad se pouze v dnešní době skrývá více, právě proto, že před-stavování plně nahrazuje ono naslouchání. Proto Heidegger odlišuje myšlení od vědy, vysloveně poukazuje na to, že věda nemyslí, neboť ani myslet nemůže, nebo alespoň ve smyslu, v jakém je zde o myšlení pojednáváno. Věda „*v zájmu zajištění vlastního pevně založeného chodu*“²⁰ pouze vypočítává a kalkuluje, ustavuje správnost svého výzkumu a nemůže si tak dovolit naslouchat tomu, co přichází, protože by si pod sebou mohla podkopat vlastní půdu. Výzkum vyžaduje plánování a výsledky, musí mít nějaký účel. Cíl je zde předem určen. Toto „nemyšlení“ se dá nazvat „kalkulujícím myšlením“.²¹ Musíme tedy k myšlení provést skok, vydat se na cestu, být připraveni se myšlení učit. To zároveň znamená odnaučit se dosavadnímu způsobu myšlení, tedy nemyšlení, které je právě typické pro vědu a které převládá. Jde nám zde spíše o *Besinnung*,²² zamýšlivé myšlení, které vyžaduje mnohem více péče a trpělivosti, které ovšem jako takové

¹⁷ Tamtéž, s. 19.

¹⁸ Tamtéž, s. 8.

¹⁹ Tamtéž, s. 10.

²⁰ Tamtéž, s. 10.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen. 1959, s. 12.

²² Tamtéž, s. 13.

není z pohledu kalkuluujícího myšlení vůbec k ničemu, neboť nepřináší onen okamžitě využitelný užitek.

Jak se tedy tomuto myšlení učit? „*Učit se znamená: přivést své jednání a chování do souladu s tím, co k nám v tu kterou chvíli z bytostných záležitostí promlouvá.*“²³ Tedy být otevřen tomu promlouvajícímu, naslouchat mu. Právě proto je zde zapotřebí opustit cestu onoho kalkuluujícího myšlení, ono totiž nenaslouchá, nýbrž poroučí. Jak ale naslouchat tomu, co se od nás odvrací? Neznamená snad, že když se od nás něco odvrací, odtahuje, nepromlouvá k nám, ale naopak se ve svém odtahování snaží uniknout, abychom ho nemohli zaslechnout? Jak o tom vůbec můžeme vědět? Toto odtahování je událostí, která se nás nějak bytostně týká. „*To, co se od nás odtahuje, se dokonce může člověka týkat a činit si na něj nárok daleko bytostněji než všechno přítomné, co člověka potkává a zasahuje.*“²⁴ Jsme zasahováni skutečností, kterou právě díky tomu považujeme za skutečnou. Zde se ovšem může člověk dostat na scestí, totiž nechat se strhnout pouze tímto skutečným, zůstat pouze na ontické rovině a tu považovat za hodnou myšlení, učinit z ní předmět svého zájmu a tak sklouznout opět k pouhému kalkulování. Pod tímto ontickým se ale skrývá právě to, co se od nás odtahuje, a co se nás nějak týká, snad ještě víc než jsoucna a jejich aktualita. Toto odtahování nás totiž zároveň přitahuje, je něčím temným, tajemným, táhne nás k sobě i v okamžiku, kdy ho vůbec nedbáme. Dalo by se říci, že je nám toto odtahování vždy již zřejmé, ale právě díky tomu, že je člověk neustále zasahován vším přítomným, tomuto odtahování mnohdy nevěnuje pozornost. Přece toto odtahování ale nezůstává nikdy zcela zapomenuto. Člověk se v zamýšlejícím se myšlení dostává do tahu k odtahujícímu se, protože ono nás svým odtahováním přitahuje, je způsobem, jakým k nám promlouvá a dává o sobě vědět. „*Na tahu k..., k tomu, co se od nás odtahuje, se my sami stáváme tím, co na toto odtahující se poukazuje.*“²⁵ Sami jsme tedy těmi, kdo ve své vědomé nevědomosti poukazují na to, že je zde něco, co si na nás činí nárok víc, než to, s čím se bezprostředně setkáváme v každodennosti, co se nám ale skrývá a tímto skrýváním nás jakýmsi způsobem pudí k tomu, abychom za ním šli. Tím že jsme na tahu k..., že ukazujeme, jsme pamětlivi tohoto skrývání, udržujeme je na paměti a schraňujeme jej. Tak se ukazuje něco dalšího, totiž, že při myšlení toho, co se před námi odtahuje, nemůžeme toto odpírající se přemáhat, snažit se je odkrýt cíleným působením, ale je třeba spíše vyčkávat, v upamatování být zdrženlivý, aby se to, co se odpírá, mohlo samo ukázat jako odpírající se. Termín *Gelassenheit*, který Jiří Michálek

²³ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*. Praha: OIKOYMENH. 2014, s. 11. ISBN 978-80-7298-494-7.

²⁴ Tamtéž, s. 13.

²⁵ Tamtéž, s. 12.

překládá jako „zdrženlivá uvolněnost“²⁶, míní myšlení, které je uvolněností k „volné šíři“. „Myšlení uvolňuje do toho, do čeho jsme vystaveni tím, že ona volnost do nás vstupuje (šíří se).“²⁷ V této „šířavě“ mohou věci vystupovat tak, jak jsou, ne jako před-stavené objekty, ale ve svém *jest*. Tak může to, vůči čemu jsme uvolněni, vstoupit do nás, kde my, naladěni na tuto uvolněnost, nasloucháme tomu, co je podstatné, a tak může v člověku jako pobytu dojít k události uvlastnění, čímž „do nás může „vstoupit“ ono „nejvíce nosné““²⁸ V této uvolněnosti k volné šíři, kterou můžeme myslet jako bytnost myšlení, tušíme také něco jako blízkost k dálce.²⁹

1.2 Blízkost

Co se zde rozumí blízkostí? V práci *Básnický bydlí člověk* píše Heidegger „nepatrná míra vzdálenosti ještě není blízkostí.“³⁰ Nekonečně přibližování, které nám v dnešní době nabízí nespočetné formy komunikačních prostředků, přenesení dalekých pouští přímo do našeho pokoje pomocí televize, okamžitost informací na internetu, možnost komunikace s člověkem na druhém konci světa, nic z toho nedělá blízkost, ač by se mohlo zdát, že právě toto je blízkost. Vždyť to přece je blízkostí, odstranění vzdálenosti, která tvoří zdánlivou bariéru, představení přímo před naše oči, možnost mít to, co by pro nás bylo za normálních okolností příliš vzdálené, takřka na dosah ruky. Opak je zde ale pravdou. Dokonce opak takový, že neustálé odstraňování vzdáleností blízkost nejenom nevytváří, nýbrž ji přímo zapuzuje. Díky tomuto zapuzování blízkosti zde poté není ani dálka, která, tak jako blízkost, není dálkou jen na základě nějaké vzdálenosti. I ta největší vzdálenost nemusí znamenat dálku, stejně tak, jako to, co je přímo vedle nás, nemusí značit blízkost. Vše se nachází v neurčité jednotvárnosti, která vše slévá dohromady a znemožňuje blízkosti být blízkostí, znemožňuje též jakýkoliv odstup.³¹ Jak se tedy dostat k takové blízkosti, která chybí? Jak ji myslet a umožnit jí, aby se blízkostí stala?

K blízkosti jako takové se nedostaneme přímo, nemůžeme jí vyhmatat bezprostředně jen proto, že je v naší blízkosti. Musíme spíše hledat něco, co se jako takové v blízkosti nachází a co nám díky tomu snad otevře možnost blízkost zaslechnout. To, co je obvykle v blízkosti,

²⁶ MICHÁLEK, Jiří. *Být místem Bytí: tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera*. Praha: Karolinum. 2017, s. 21. ISBN 978-80-246-3668-9

²⁷ MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*. Praha: OIKOYMENH. 1996, s. 78. ISBN 80-86005-01-1.

²⁸ Tamtéž, s. 78.

²⁹ Tamtéž, s. 78.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 7. ISBN 80-7298-165-X.

³¹ Tamtéž, s. 7-9.

jsou věci.³² Pokud se nám tedy podaří nahlédnout věc jako to, co je v blízkosti, promluví na nás i blízkost sama. To ovšem znamená nechat věc v blízkosti napřed být, nechat ji promluvit jako věc a poznat její bytnost jako to, co se nachází v blízkosti. V souvislosti s věcí vybírá Heidegger džbán. Ukazuje se, že džbán je džbánem jakožto nádoba, která ač vyrobená, není pouhým produktem zhotovování. Není ani souhrnem toho, z čeho se sestává, tedy stěn, ucha a dna. Na džbánu je důležitá jeho pojímající prázdnota, která jako taková je ničím, a přece určuje džbán více, než jeho vzhled, vlastnosti nebo obsažená kapalina. Je to jeho prázdnota, prázdnota, která pojímá, a to dvojím způsobem, takovým, že jednak přijímá to, co je naléváno, a tímto pojímáním ho také podržuje jako nalité. Tato jednota přijímání a podržování je poté určená vyléváním, ale ne ledajakým vyléváním, vyléváním ve smyslu hostinného nalévání hostům. V tomto hostinném nalévání se teprve soustřeďuje ona pojímající prázdnota a dává tak vystoupit džbánu jako „daru nalévaného“.³³ V tom, jak džbán takto bytuje (věcní), se můžeme přiblížit oné blízkosti, která jako taková není nějakým místem, které je zde, ze kterého vystupuje věc. Džbán je ve svém věcnění shromažďující, je darem nalévaného, ve kterém „dává prodlévat zemi a nebi, božským a smrtelným; tím, že dává těmto čtyřem prodlévat, přivádí je v jejich dálkách k sobě blízko. Přivádět takto k sobě blízko znamená přibližovat.“³⁴ Blízkost se nám tedy bytostně ukazuje jako přibližování. V tomto přibližování je zároveň dálka, vědomí dálky. Dálka se tak uchovává, díky čemuž může zůstat dálkou a může zde být také nějaké přibližování. Pokud jsou všechny věci zde jako předměty, pak se dálka vytrácí a s ní i blízkost, která jakožto přibližující nemůže přibližovat, neboť dálka není, pouze jednotvárnost bez odstupů. Věc jako to shromažďující a přibližující je tak zničena, nemůže tak totiž promlouvat. Ve věcnění věci se nachází blízkost, vládne v ní a je v ní schraňována. Pokud myslíme blízkost, pak máme vždy na paměti i dálku, tušíme onu blízkost k dálce. Tak do nás vstupuje to nejvíce nosné, totiž že v upamatování toho, že jak věc věcní, přibližuje nám věc také onu dálku, kterou nazýváme světem. V bytování věci jakožto přibližujícímu shromažďování jednoduché semknutosti čtveřiny, promlouvá na nás svět, přicházíme do rozhovoru s ním, a v tomto rozhovoru usebíráme do sebe onu jednoduchou semknutost. Jedině tak se v nás tato jednoduchost může uvlastnit a zrodit se v nás jako počátek, ve kterém jsme pamětlivi neskrytosti světování světa ve čtveřině a snad i umožňuje hledět k něčemu dál, k něčemu, co je temné a skryté, ale co samo prosvětluje to, co se nám

³² Tamtéž, s. 9.

³³ Tamtéž, s. 11nn.

³⁴ Tamtéž, s. 29.

ukazuje jako svět. „*Možná transparentnost toho, co ve svém ukazování nabízí svoji významnost, umožňuje skrze ně hledět k něčemu v pozadí.*“³⁵

1.2.1 Čtveřina

Bylo by na místě neopomenout čtveřinu, součtveří země, nebe, lidí a světa, která má v Heideggerových pracích zásadní význam a na tomto místě ukazuje, co se skrývá v onom věcnění, ze kterého k nám promlouvá svět. Jak je tedy tato čtveřina obsažena ve věcnění džbánu jako daru nalévaného? „*V daru nalévaného dlí jednoduchá semknutost těchto čtyř.*“³⁶ Můžeme ho pojmut jako nápoj, který tiší žízeň, který nám dává pít a zpřijemňuje naše chvíle, ať už je jím cokoliv. V tomto nápoji je voda, ve vodě dlí pramen. Pramen v sobě usebírá zemi a nebesa, neboť prýští ze země, je jejím darem a péčí o nás, neboť země je „*darující nositelka a plodná živitelka pečující o vodstva a horstva, roslintvo a zvířenu.*“³⁷ Tak, jako je pramen darem, je jím i vinná réva, nedílná součást vína, je jím plodná zem i okolní rostliny, které udržují vláhu. Nebe je „*sluneční pouť, běh měsíce a hvězdný třpyt, roční doby, ranní červánky, denní světlo a večerní soumrak, temná a jasná noc, přízeň a nepřízeň počasí, plující oblaka a blankytná hloubka éteru.*“³⁸ Země a nebe se snoubí v pramenu, v daru vody, a tak dlí ve věcnění věci, která je k sobě přibližuje a shromažďuje je v jejich dálce. To nazýváme „svatbou nebes a země.“³⁹

A co lidé a bozi? „*Dar nalévaného je nápojem smrtelných.*“⁴⁰ Lidé jsou smrtelníci, smrtelní, v tom smyslu že mohou zemřít. Nehynou jako zvířata, ale umírají, jsou schopni smrti jakožto smrti, jsou si vědomi smrti, která leží před nimi, která je jejich počáteční zřejmostí ve světě, neboť „*smrt je schrána, v níž je Nic, totiž to, co v žádném ohledu vůbec není něčím pouze jsoucím, co nicméně bytuje, a to dokonce jako tajemství bytí sama.*“⁴¹ Dar nalévaného je jejich nápojem, osvěžuje je, zpřijemňuje jejich chvíle, ale může být i úlitbou bohům, obětí a hostinným darem smrtelných těm, kteří vychází ve zjevnost ze „*skryté vlády božství.*“⁴² Tak se ve džbánu dostávají do blízkosti tito čtyři, z nichž každé když vyslovíme, myslíme vždy již i ty ostatní tři, neboť prodlévají v této semknutosti, přicházejí k sobě v otevřeném poli a jsou si tak blízcí, v blízkosti, která je přibližováním dálky. Zrcadlí se jedni v druhých, jsou si vzájemně odevzdáni. Uvlastňují se ve džbánu, bytují v něm jako „*uvlastňující zrcadlová hra*

³⁵ MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*. Praha: OIKOYMENH. 1996, s. 23. ISBN 80-86005-01-1.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 21. ISBN 80-7298-165-X.

³⁷ Tamtéž, s. 29.

³⁸ Tamtéž, s. 29.

³⁹ Tamtéž, s. 19.

⁴⁰ Tamtéž, s. 19.

⁴¹ Tamtéž, s. 31.

⁴² Tamtéž, s. 31.

oněch v jednoduché semknutosti sobě navzájem oddaných.“⁴³ V tomto zrcadlení se prosvětluje bytování každého z těch čtyř, každé se totiž zrcadlí v těch ostatních třech, ale tak se také zrcadlí zpět sama do sebe, aby v sobě uvlastňovala to, co je jí bytostně vlastní. Nejde zde o žádné kopírování, nýbrž o to, že onen lesk, který se odráží od ostatních, přihrává jedno každé tomu druhému, uvolňuje sebe sama do ostatních třech. Toto uvolňování je odevzdaností, která vytváří vzájemnou skladbu čtveřiny. Tak proto, když vyslovíme jedno, myslíme už i ty ostatní tři, neboť se tato čtveřina uvlastňuje ve vzájemné důvěrné odevzdanosti, ve které se ve výsledku každé z nich vyvlastňuje samo ze sebe a vytváří tak „vyvlastňující vzájemné vlastnění.“⁴⁴ Nemůžeme si tak představit žádné z nich jakožto jednotlivinu, která teprve vysvětluje a zdůvodňuje tu druhou, jsou zajedno ve své semknutosti, a tuto jejich uvlastňující zrcadlovou hru nazýváme světem, či také světováním světa. Při tomto sjednocování čtveřina víří a poddajně se vykrucuje a slévá do svého bytostného jádra, ze kterého se tak uvlastňuje věc, její věcnění, jako shromažďování a uchovávání vířivého reje čtveřiny, světování světa, které se ve věci ukazuje a které vůbec tu již musí být, aby ho v sobě věc mohla shromažďovat. Necháme-li pak věc věcnit samu o sobě v tom jak bytuje, oslovovat nás, dostává se tak do blízkosti, a tím k nám přibližuje také svět jako to, co na nás v jejím věcnění promlouvá.

1.3 Smrtelnost

V předchozí kapitole bylo řečeno, že lidé, v tom že jsou účastni na bytování čtveřiny, jsou určeni jako smrtelní. Tato smrtelnost je něčím, co člověka určuje, co ho odlišuje od zvířete, neboť jen člověk je schopen zemřít, totiž schopen smrti jakožto smrti. Určení člověka jako smrtelného předchází jeho určení jakožto živočicha, smrtelnost je zde vnímána jakožto to, co k bytí člověka (myšleného jako pobytu, tedy takového jsoucna, kterému ve svém bytí jde právě o to bytí, je rozumějící a jako takový je svém bytí vždy on sám)⁴⁵ ve světě jakýmsi způsobem patří jako existenciál, je jeho vztahem k bytí a tím, co ho určuje, k čemu směřuje, co je mu zřejmé a co neustále drží na paměti.

V *Bytí a Čase* je smrt nahlížena jako jakési „ještě ne“, totiž jako to, že člověk (jako pobyt) je ve svém bytí v jakémsi předběhu ke smrti. Není to neukončenost ve smyslu toho, že smrtí člověk dovršuje své bytí, jako poslední tah štetce dovrší obraz, ani to není otázka zralosti, jakoby člověk až smrtí dozrál v plného člověka, jako plod dozraje na stromě. Jakmile k smrti

⁴³ Tamtéž, s. 33.

⁴⁴ Tamtéž, s. 33.

⁴⁵ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 267. ISBN 978-80-7298-244-8.

dojde, člověk „ztrácí charakter pobytu.“⁴⁶ Ale smrt se „odhaluje jako nejvlastnější, bezeztažná, nepředstižná možnost.“⁴⁷ Smrt jako smrt je vždy naše, vždy se týká nás. Nikdo jiný z nás naši smrtelnost nemůže sejmut, zastoupit nás v ní při našem spolupobývání, protože smrt vystupuje v našem „moci být“ jako „možnost „moci tu již nebýt.““⁴⁸ Je tou nejvlastnější a zároveň nejzazší možností, neustále se ke svému „moci být“ vztahujeme, a to i tehdy, pokud se smrt snažíme přehlížet a dělat, že se nás netýká, neboť my přece ještě žijeme. Ale právě proto, že v onom „moci být“ je smrt již obsažena, totiž jako ta nejzazší možnost, je smrt něčím, co jaksí máme neustále na zřeteli, ač se to může v naší každodennosti zůstávat ve skrytosti. Je to „ještě ne,“ které je ale v našem pobytu vždy již obsaženo, a ač stojí za všemi ostatními „ještě ne,“ činí náš pobyt jako bytí ke konci možným. U autentického pobytu, který se nesnaží smrt zakrýt, respektive před ní uhýbat a překrucovat ji, je smrt tím, co ho osamocuje „do jedinečnosti sebe sama.“⁴⁹ Je jeho nejvlastnější možností, neboť mu umožňuje rozumět si ve svém „moci být,“ ve kterém „jde přímo o jeho nejvlastnější bytí.“⁵⁰ Pouze, pokud se vystaví do otevřenosti této zřejmosti, otevře se mu pole pro jeho skutečné možnosti, které předcházejí onomu nepředstižnému a on je tak teprve může autenticky zvolit. Zároveň se mu tak otevírá možnost existovat *celý*, totiž právě v předběhu k tomu, co tuto možnost teprve umožňuje.

1.3.1 Smrtelnost jako počáteční zřejmost

Významnost zřejmosti v myšlení je u Heideggera poměrně zásadní, neboť poukazuje na fakt, že svět je už od narození člověku ve své vrženosti zřejmý, tedy že „svět má pro člověka význam či smysl, fakt, který tu neodvolatelně je vždy, je-li už člověk a svět.“⁵¹ Člověk je ve světě jako „bytí u“, ne jako pouhé výskytové jsoucno, a v tomto svém bytí ve světě je mu svět vždy již zřejmý, totiž že k němu promlouvá v otevřeném poli, v neskrytosti, a člověk mu svým nasloucháním již nějak bytostně rozumí, svět je mu jaksí srozumitelný, musí být, protože teprve z této srozumitelnosti mohou posléze vyvstávat bytostné otázky. Tematizace této zřejmosti v myšlení ve smyslu, že „něco je nám nějak dáno,“⁵² se ukazuje jako určitý filosofický problém, který sám o sobě snad předchází i původní filosofické tázání, které jako takové, vycházející z údivu, táže se po jsoucnech co do jejich jsoucnosti, nicméně fakticitu toho, že toto tázání může vyvstat až na poli toho, že to, po čem se tážeme, je nám nějakým

⁴⁶ Tamtéž, s. 278.

⁴⁷ Tamtéž, s. 287.

⁴⁸ Tamtéž, s. 287.

⁴⁹ Tamtéž, s. 299-300

⁵⁰ Tamtéž, s. 299.

⁵¹ BENYOVŠKY, Ladislav. *Cesty k neskrytosti*. Praha: TOGGA. 2012, s. 21. ISBN 978-80-7476-025-9

⁵² Tamtéž, s. 23.

způsobem vždy již předem otevřeno, nenechává vyvstat jako takovou. Následkem toho se při interpretaci zřejmosti jako srozumitelnosti stává bytí člověka a jeho setkávání se se světem a tím, s čím se lze setkat, „navracením se“ „*k tomu, kde člověk již rozuměním vždy již je (bylý)*“.⁵³ Heidegger ve svém myšlení dále pokračuje od myšlení zřejmosti jako srozumitelnosti k myšlení zřejmosti jako *počáteční zřejmosti*. Ta není zřejmostí z hlediska toho, jak a kde něco začíná jako původní, tedy historicky. Počáteční zřejmost je zřejmostí z hlediska počátku. Je tedy nutné říci, co se zde myslí počátkem a jaký je rozdíl mezi počátkem a začátkem.

Začátek bývá z pravidla označován jako určitý bod v čase, okamžik, od kterého se posléze odvíjí nějaké fakticko-historické dění ve smyslu kauzality – příčina a následek. Začátek je tedy ontický, vztahující se k určitým již jsoucím jsoucnům či určité fakticitě. Naproti tomu počátek je u Heideggera myšlen ontologicky, tedy jako něco vycházejícího z bytí, ne však jako *arché*, tedy jako jakousi pralátku, to, z čeho vše ostatní pochází a z čeho na sebe bere svou bytnost. Ačkoliv Heidegger ponechává v myšlení počátku význam „odkud,“ toto odkud je myšleno jako jakýsi vágně myšlený význam. Počátek se nikde nevyskytuje jako nějaké jsoucno či místo, ale je „*jakožto „význam“ a hledisko smysluplnosti toho, s čím se lze a s čím nelze setkat, ač není (nevyskytuje se), „je“ účinně tu, a to tak a výhradně tak, že to, s čím se setkáváme, je vždy „jako něco“ smysluplné a „z hlediska počátku“, z hlediska toho, co je takto jen „z-ohledňováno.“ Zřejmost nemůže být jinak – má-li být zřejmostí – než jako vstřícnost vůči takto se nás týkajícímu počátku, zřejmost z hlediska počátku.*“⁵⁴ Tak je počátek tím, co teprve nechává vyvstat zřejmé, „z čeho“ je pro nás zřejmost co do její zřejmosti a na co z hlediska zřejmosti určitým způsobem dbáme, co ale jaksi stojí v pozadí, skrývá se ve zřejmém a jako takové nás jakýmsi způsobem oslovuje a ze své skrytosti udává smysl zřejmosti nás oslovujícího. Tane nám na mysl a tak se „*skrývá ve zřejmosti toho, s čím se setkáváme. Zřejmost je proto zřejmost (setkávaného) z hlediska počátku.*“⁵⁵ Počátek jako takový je nám vždy skryt, promlouvá pouze v „*tanutí*“, které je „*jako takové „ještě“ mlčícím „zazníváním“ slova, jehož je zřejmost „ozvučením.*““⁵⁶ Jako takto zatajený a skrytý se nikdy nedává úplně, spíše zaznívá ve zřejmosti a propůjčuje jí ve svém mlčícím promlouvání to, díky čemu může poté zřejmost být nahlížena jako počáteční.

⁵³ Tamtéž, s. 24.

⁵⁴ Tamtéž, s. 27.

⁵⁵ Tamtéž, s. 28.

⁵⁶ Tamtéž, s. 28.

Jak může být myšlena smrtelnost jako tato počáteční zřejmost? Bylo řečeno, že počáteční zřejmost je zřejmost z hlediska počátku, počátek sám jaksi v pozadí a jako takový nikdy není celý, neboť kdyby měl být nezatajen ve své úplnosti, musela by se počáteční zřejmost jako taková „dodít“, čímž by ale počátek přestal být jako počátek, protože počáteční zřejmost by se tak doděla. Počátek se odbývá v předstihu vzhledem k zřejmosti světa člověku. Tato situace, ve které dojde k dovršení počátku skrze dodání počáteční zřejmosti ovšem je, nazývá se smrtí. „*Počátek, dovršený coby počátek, významově odpovídá smrti a počáteční zřejmost je tudíž totéž co smrtelnost.*“⁵⁷ Počátek, takto ztotožněný smrtí, přestává být počátkujícím v okamžiku dodání počáteční zřejmost, stejně jako smrtelný přestává být smrtelným v okamžiku smrti. Smrt jako to, co je pro člověka nejvlastnější možností a co ho určuje jako smrtelného, je pro člověka tím nejbližším a ač je ve své bytnosti, je stále v oddálení, je pro člověka tím nejdůvěrnějším. Zde také zaznívá ona blízkost a její přibližování a uchovávání dálky, a smrtelnost se tedy ukazuje jako „*vstřícnost, jež coby zřejmost počátek ustavičně podržuje v oddálení jemu příslušné – jako takový je smrtí – skrytosti.*“⁵⁸ Vstřícnost, jež je vřelou otevřeností (a která vyjadřuje též ono „moci zemřít“ ve smyslu být schopen smrti jako smrti), umožňuje člověku být otevřen vůči tomu, co nás oslovuje jako neskrytost světa, uchovává však onu dálku toho, co tu jako takové není (ale co je nám zároveň nejbližší) a díky kterému zároveň může vyvstat ona blízkost, následkem čehož se zřejmost ukazuje jako naskýtající se neskrytost (*Aletheia*) světa člověku díky právě vstřícnosti k tomu, co je ve skrytosti (*Lethe*). Tímto způsobem myšlená vstřícnost poté může být charakterizována jako „čekání“, a zřejmost je poté „čekáním na smrt“ nebo také „čekáním smrti na nás.“⁵⁹ Takto čekající je člověk smrtelný, ve své smrtelnosti určené jako počáteční zřejmosti je vystaven do otevřeného pole, v němž se mu naskýtá možnost setkat se v blízkosti za účastenství dálky s tím, co na něj z věcnosti věcí promlouvá jakožto dění neskrytosti světa. Svou zdrženlivou uvolněností nechává v pravdě vyvstat to, co je podstatné, jsa si vědom svého vztahu ke smrti ve smyslu počátku, vstřícnosti vůči smrti jako tomu, co zde jako takové není, ale co v sobě skrývá a schraňuje tajemství bytí jako „*průzračnost a zřejmost pobývání.*“⁶⁰

⁵⁷ Tamtéž, s. 30.

⁵⁸ Tamtéž, s. 31.

⁵⁹ Tamtéž, s. 32-33.

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Das abendländische Gespräch. GA 75, Zu Hölderlin/Griechenlandreisen*. Frankfurt am Main: Klostermann. 2000, s. 59.

2 Neskrytost

Již několikrát byl zmíněn termín neskrytosti, totiž řeckého *Aletheia*, mínícího „pravdu neskrytostí jsoucího“, obvykle též překládaná jednoduše jako pravda. Co se zde ovšem myslí pravdou a v jakém smyslu je pravda neskrytostí? A jaký význam má neskrytost pro myšlení a myšlené? S Janem Patočkou můžeme říci, že otázka po pravdě je základní filosofickou otázkou. „Slovo „pravda“ však zakrývá povahu otázky. Zakrývá, že pravda není původně výrokem toho, kdo má moc rozhodovat („praviti“ a „právo“) zakrývá, že původní akt pravdy je negativní povahy, že je to jakési vyrvání, a to vyrvání všemu jsoucímu – překročením všeho jsoucího, které o něm říká, které o něm zjišťuje „zázrak všech zázraků“, že existující, jsoucno, jest.“⁶¹ V obvyklém slova smyslu je pravda čímsi jako shodou, myšlenou jako *adaequatio rei et intellectus*, tedy shody myšlenky s předmětem. Tento soulad určitého výroku a předmětu v sobě nese dvě určení tohoto souladu, „souladnost věci s tím, co se o ní předem míní“,⁶² a „soulad toho, co je ve výpovědi míněno, s věcí.“⁶³ Jako takový vyjadřuje určitý vztah výpovědi a věci v tom smyslu, že výpověď se ve své pravdivosti nestává věcí a naopak. Takto pojatá pravda je spíše správností v tom smyslu, že výpověď jakýmsi způsobem podržuje bytnost věci jejím vyslovením, čerpá ovšem své bytostné určení právě z věci a tímto podržením ji nechává vyvstat tak, jak sama je. Zde se ovšem ukazuje problematika správnosti v tom smyslu, že je zde nutné ptát se po povaze tohoto shodu umožňujícího vztahu, bez něž by žádná shoda nemohla být, neboť by poté musela probíhat v prázdnu.⁶⁴ Co je zde tedy tím určujícím, co nám takříkajíc vůbec umožňuje myslet a vyslovovat to, co se nám jako takové ukazuje a co do pravdivosti stojí pod tím, co teprve poté může vyvstat jako shoda něčeho s něčím?

„To, co nám vyvstalo vstříc, musí jako takto nastavené procházet otevřenou vstřícností a přece zároveň zůstat stát v sobě jako věc a ukázat se jako něco stálého.“⁶⁵ Průchod otevřenou vstřícností se uskutečňuje v otevřeném poli a vztahování jako takové (vztažení výpovědi a věci) se vždy děje v tomto poli jako přitažení ke zjevnému jako takovému, tedy ke jsoucnu, které je co do své zjevnosti tím jediným, co se jeví. Ovšem až jedině na půdě otevřeného pole se může zjevné ukázat jako jsoucno a ukázat se tak, jak je pro možnost jeho vyslovení. Výpověď, která se řídí příkazem takto vystaveného jsoucna vyslovit je v jeho jsoucnosti, se tak může stát správnou, ovšem pouze v otevřeném postoji vztahování. „Jestliže však je až

⁶¹ PATOČKA, Jan. Péče o duši I. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 197. ISBN 80-86005-24-0.

⁶² HEIDEGGER, Martin. O pravdě a bytí. Praha: Mladá fronta. 1993, s. 13. ISBN 80-204-0416-3.

⁶³ Tamtéž, s. 13.

⁶⁴ Tamtéž, s. 13nn.

⁶⁵ Tamtéž, s. 25.

*prostřednictvím otevřeného postoje vztahování umožněna správnost (pravdivost) výpovědi, pak musí to, co teprve správnost umožňuje, platit původnějším právem za bytostné určení pravdy.*⁶⁶ Není tedy pravdy ve výpovědi, nebo alespoň ve smyslu, že výpověď je jako to jediné a prvotní, které v sobě může skýtat pravdu. Výpověď může pravdu vyslovit, může ji svém vztahování vůči tomu, co jako takové, otevřené pro možnost vztahování, v pravdě vyvstává, podržet, ale pravda v ní původně nesídlí. Takto pojatá pravda zaznívá v Aristotelově *homoiosis*, které je jako takové výpovědi shodující se s vypovídáním (a které podle Heideggera později zakládá ono středověké *adaequatio*), zaznívá v něm ovšem ozvěna *aletheia*, protože Aristoteles tuto shodu pojímá jako „odkrývající vypovídání“, které v sobě nese vztah ke skrytému jako tomu, co se pro člověka může stát „odkrytým pouze tak, že se k němu vztahuje tím způsobem, že se při odkrývání tohoto odkrývaného (tj. neskrytého) drží a odpovídá mu.“⁶⁷ Tato neskrytost, filosoficky vyslovena prvně Parmenidem, prochází řeckým myšlením od počátku, nikdy však není vysloveně tematizována a jako taková není ani jako pravda nikdy myšlena (ač je vnímána jako to, na jehož poli je teprve umožněno přítomnění přítomného), neboť zde jako pravda převládá ono *homoiosis*, správnost a spolehlivost výpovědi,⁶⁸ které se v pozdější době v novověku přetvoří na pravdu ve smyslu *certitudo*, pravdu jako jistotu. Je tedy zapotřebí ptát se po tom, co zakládá tuto možnost pro otevřenost a co tak původně určuje pravdu, která se tak posléze ukáže jako neskrytost.

2.1 Svoboda jako bytostné určení pravdy

Jak a odkud tedy vyvstává onen pokyn, skrze který nás oslovuje to vyvstávající takovým způsobem, že ho poté můžeme vyřknout jako shodující se pravdu? Pouze tak, že je toto zjevné již uvolněno do otevřeného pole, vůči kterému jsme my též v sebe-uvolněnosti a jako naslouchající necháváme na sebe přicházet tento pokyn pro vyslovení, jsme svobodní vůči tomu, co je zjevné v otevřeném poli. „*Otevřený postoj vztahování jako vnitřní umožnění správnosti je založen na svobodě. Bytostným určením pravdy je svoboda.*“⁶⁹ Jako bytostné určení se zde míní „*základ vnitřní možnosti toho, co se především a všeobecně pokládá za známé.*“⁷⁰ Tato svoboda není lidskou svobodou ve smyslu lidské libovůle, není v moci lidské subjektivity jako naskýtající se lidská možnost mluvit pravdu stejně tak jako nepravdu, ale právě v této skutečnosti, že člověk je tím, kdo je původce nepravdy, lži a klamu, se potvrzuje

⁶⁶ Tamtéž, s. 27.

⁶⁷ PĚTOVÁ, Marie. *Myšlení počátku a konce metafysiky. K heideggerovu titulu „počátek“ (der Anfang)*. Praha: TOGGA. 2012, s. 276. ISBN 978-80-7476-016-7.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 29nn. ISBN 80-7298-166-8.

⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá fronta. 1993, s. 31. ISBN 80-204-0416-3.

⁷⁰ Tamtéž, s. 33.

„nad“ člověkem stojící bytostné určení pravdy „o sobě.“⁷¹ Svoboda, aby mohla být myšlena jako základ, který umožňuje vnitřní možnost shody, se ukazuje jako něco jiného, než svoboda jednání a rozhodování v lidské možnosti. Svoboda, myšlena jako bytostné určení pravdy, je nechávání bytí toho, co se nám ukazuje, takovým, jakým ono samo jest. Tak se tedy odhaluje jako „*nechání jsoucna být*.“⁷² Toto nechání být nemá negativní charakter, tedy něco jako nezájem, zanedbávání či lhostejnost vůči odkrytému jsoucnu, ale jako takové je naším nejvřelejším vztahem k tomu, co se v neskrytosti otevřeného pole takto otevírá. Je sebe-oddáním do otevřeného pole, do kterého každé jsoucno ve své odkrytosti jaksi přechází, a tak bytostně určuje vnitřní možnost shody, tedy jako určité poodstoupení, které ve své ne-manipulativnosti (necháním být) umožňuje odkrývajícimu se vystoupit jako takovému a tím nám umožňuje přijmout od jsoucna pokyn k tomu, abychom je mohli vyslovit v jeho nejvlastnější jsoucnosti. Člověk je zde jako ek-sistující, což nemá co dočinění s existencí ve smyslu výskytu něčeho někde, ale je jako „*vy-stavení do odkrytosti jsoucna jako takového*.“⁷³

Heidegger toto vystavení vnímá jako začátek dějin západu, kdy se s otázkou po tom, co je to jsoucno, poprvé jsoucno odhaluje jako *fysis*, ne však ve smyslu přírody jakožto nějakého jsoucího vcelku, ale jako vcházení do přítomnosti, které se může odhalit v poli neskrytého. „*Teprve tam, kde je jsoucno samo výslovně pozdviženo do své neskrytosti a tam udržováno, teprve tam, kde je toto udržování pochopeno z otázky po jsoucnu jako takovém, začínají dějiny*.“⁷⁴ Tak se svoboda tedy ukazuje jako to, co nemá člověk jako vlastnost patřící jemu, o které sám rozhoduje, ale že spíše svoboda má člověka, a to jako to, co mu poskytuje onu návaznost na jsoucno v celku jako takové, a co jako nechání-jsoucna-být „*naplňuje a uskutečňuje bytostné určení pravdy ve smyslu odkrytí jsoucna*.“⁷⁵ Pravda jako odkrytí jsoucna bytostně určuje otevřenost, do které je vystaven člověk se svým vším vztahováním. V tomto vztahování je člověk vždy již nějak naladěný na jsoucno vcelku a naladění by tak nemělo být chápáno jako „*nálada*“ ve smyslu určitého subjektivního lidského prožitku. „*Určité naladění, tj. určitá ek-sistentní vystavenost vůči jsoucnu vcelku, se dá „prožít“ a „cítit“ jen proto, poněvadž „prožívající člověk“, aniž by tušil bytostné určení nálady, se vždy již oddal nějakému naladění, odkrývajícimu jsoucno vcelku*.“⁷⁶ Jsoucno v celku je něčím, (ačkoliv „něčím“ zde musí být chápáno vágně), na co je člověk ve své vystavenosti vždy již naladěný.

⁷¹ Tamtéž, s. 35.

⁷² Tamtéž, s. 37.

⁷³ Tamtéž, s. 39.

⁷⁴ Tamtéž, s. 37.

⁷⁵ Tamtéž, s. 37.

⁷⁶ Tamtéž, s. 49.

Není to pouhá suma všech známých jsoucen, nýbrž to, v čem se již jaksi nacházíme a v čem se nám může dávat otevřenost jednotlivých jsoucen, co jako takové není samo uchopitelné ani vypočitatelné, co proladňuje lidské vztahování, ale samo zůstává ve skrytu. „*Uprostřed jsoucna vcelku bytuje otevřené místo. Jest světlna.*“⁷⁷ Jak tedy Heidegger promýšlí neskrytost jako otevřené po ukazování, světlinu?

2.2 Neskrytost jako světlna

V práci *Konec filosofie a úkol myšlení* Heidegger zdůrazňuje, že věci filosofie a filosofickém volání „k věci samé“ zůstává něco, co je nevysloveno, co zůstává nemyšleno, a co jako takové jakožto věc úkolu myšlení již nemůže být věcí filosofie. Věc filosofie, která spočívá v dotazování se po tom, co se jeví, nutně se nachází v určitém jasu, který jevené projasňuje a skrze který se teprve nějaké jevení může vůbec odehrávat. „*Jas sám, však spočívá v otevřeném, volném poli, které může být jassem tu a tam, čas od času rozjasňováno.*“⁷⁸ I osvětlující jas vztahujícího se myšlení musí být v jeho nechání být předznamenán volností otevřeného pole. Bylo určeno, že pravda, aby mohla vyvstat jako jakási shoda, je bytostně určována svobodou jako „necháním být“, vy-staveností do nějakého otevřeného pole, a tak tato otevřenost již musí určitým způsobem vládnout, aby se v ní ukazující mohlo ukázat jako neskryté, aby vůbec mohlo vyvstat něco jako čas a prostor.

V otevřeném poli se vše shromažďuje a teprve na jejím pozadí se může dít přítomnění. Tato otevřenost je tak tím, co myšlení umožňuje vůbec nějaké myšlení, totiž myšlení toho, co se ukazuje a co potom může být promýšleno a upamatováno. Myšlení je do této otevřenosti zasazeno, rozjasňuje svým světlem to, co se v ní nachází, ale v žádném případě ji teprve nevytváří. Heidegger toto otevřené pole myslí jako „světlinu“ (Lichtung), která jako taková nevychází od adjektiva světlý (licht), ale od „leicht“, lehký, snadný, a vylehčit něco pak znamená „*učinit něco lehkým, volným a otevřeným*“⁷⁹ a světlna je tak jakýmsi vznikajícím volnem, do které může dopadat světlo, které ovšem světlinu žádným způsobem nezakládá, ale které jí předpokládá, aby do ní jako světlo mohlo dopadat. „*Světlna je otevřené pole pro všechno, co je přítomné, i co je nepřítomné.*“⁸⁰ Nejen světlo, ale i temnota potřebuje světlinu, jinak by se nemohl ukázat jejich rozdíl. Heidegger světlinu promýšlí jako ono řecké *Aletheia*, které Parmenides vyslovuje ve své básni jako „*nechvějící se srdce dobře zaokrouhlené*

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Původ uměleckého díla*. Praha: OIKOYMENH. 2016, s. 61. ISBN 978-80-7298-207-3.

⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 23. ISBN 80-7298-166-8.

⁷⁹ Tamtéž, s. 25.

⁸⁰ Tamtéž, s. 25.

neskrytosti,⁸¹ neskrytost v tom, co je pro ni bytostně nejvlastnější, totiž ono shromažďující otevřené pole klidu, ve kterém je neskrytost něčeho teprve možná. Zde myšlení kráčí cestou, která je teprve jako myšlení umožňuje, která vůbec umožňuje bytí a myšlení v tom, že „teprve zaručuje přítomnění jednoho pro druhé a vůči druhému. Klidné srdce světliny je místo ticha, z něhož se teprve dává něco takového jako možnost sounáležení bytí a myšlení, tj. přítomnění a postřehování.“⁸² Ve světlině dochází k schraňování toho, co je otevřené pro setkávání. Heidegger upřesňuje, že nazývat neskrytost pravdou může být zavádějící, až nevhodné, protože bytnost pravdy, ač vzcházející z onoho určení neskrytého, je již od počátku filosofie pojímána jako shoda poznání se jsoucnem a posléze jako jistota vědění o bytí, s čímž však neskrytost jako taková nesmí být ztotožňována, protože je potom její nejvlastnější rys, ona prosvětlující otevřenost, zakryta pouhým přítomněním a jistotou toho, že přítomné zde jako jediné jisté jest. Ona sama však tuto možnost teprve skýtá. „Pravda sama může stejně jako bytí a myšlení být tím, čím jest, jen v živlu světliny. Evidence, jistota každého stupně, každý způsob verifikace veritas, se už spolu s ní pohybuje v oblasti vládnoucí světliny.“⁸³ Světlina udává jsoucnu jeho jsoucnost, protože každé jsoucno může být jsoucnem teprve tím, že se z jedné strany vystavuje do neskrytosti, ale zároveň opět zachází do skrytosti. Světlina jako taková je z hlediska jsoucna „jsoucnější než jsoucno.“⁸⁴ Jako taková není jsoucný ze všech stran obklopena, ale ona sama obkružuje to, co se jeví. „Pouze tato světlina dává a zaručuje nám lidem možnost, abychom procházeli jsoucnem, kterým sami nejsme, a dostávali se tak k jsoucnu, kterým sami jsme.“⁸⁵ V každém určení pravdy, ať je jí adekvace, jistota, koherence či jakýkoliv jiný výklad, se vždy již nevyřčeně nalézá ve světlině, nehledě na to, že světlina není v těchto modech myšlení ani tematizována, ani zhlédnuta jako určující bytostný rys pro to, co se ve svém bytí může ukazovat jako nějaké jsoucno. Současná vědecko-technická racionalizace, která staví své oprávnění určování jsoucího na neustále vzrůstající účinnosti, je podle Heideggera vrcholem této zapomenutosti na neskrytost a ve svém trvání na tom, co je dokazatelné a prokazatelné ve smyslu přítomného, uzavírá možnou cestu k tomu, co *jest*.

Čím to, že na cestě dějin filosofického myšlení zůstává neskrytost vždy v pozadí, že již od počátku je neskrytost jsoucího nahlížena již jako shoda, vykazání souhlasu představovaného s tím, co se vyskytuje v přítomnosti jako přítomné? Člověk se ve svém ekstatickém vystavujícím se charakteru setkává v otevřeném poli pouze s tím, co je ryze přítomné, tedy

⁸¹ Tamtéž, s. 29.

⁸² Tamtéž, s. 29.

⁸³ Tamtéž, s. 33.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Původ uměleckého díla*. Praha: OIKOYMENH. 2016, s. 61. ISBN 978-80-7298-207-3.

⁸⁵ Tamtéž, s. 61.

jsoucna, nicméně přítomnění jako takové a světlna zůstávají nepovšimnuty, neboť na nich není nic vykazatelného, co se výskytového oboru jsoucna týče. „*Zakoušeno a myšleno je jen to, co Aletheia jakožto světlna poskytuje, nikoli to, co tato jako taková jest.*“⁸⁶ Jak tedy myslet to, co zůstává skryto, tím, že jako takové skýtá neskrytost odkrytého, ale samo se v tomto odkrývání skrývá? V neskrytosti slyšíme skrytost, *lethe*, která k neskrytosti nepatří teprve jako nějaký přídavek ve smyslu opačného, ale právě tato skrytost je právě srdcem neskrytosti, která je totiž jako skrývání ochranným uchováváním a střežícím uschováváním, které teprve určuje neskrytost jako ne-skrytost, ve které se teprve může „*zjevovat přítomné ve svém přítomnění.*“⁸⁷ Tak potom světlna není „*pouhou světlinou přítomnění, nýbrž světlinou skrývajícím se přítomnění, světlinou skrývajícím se ochranného ukrytí.*“⁸⁸ V nechávání jsoucna být v otevřeném poli se potom skrytost děje jako jakási událost. Co je tedy tím, co se jako takové ve světlině tím, že umožňuje odkrytí jsoucího, skrývá a uchovává?

2.3 Skrytost

Měli bychom se ptát, jaký je vztah skrytost – neskrytost a jak se vůbec skrytost může ukazovat, pokud jako taková zůstává vždy ve skrytu a v aktu ne-skrytí nevystává v otevřeném poli, nýbrž zůstává neprosvětlena jasem a ve svém skrývání je vždy tak neurčitá a temná. Jakožto skrytí jsoucího v celku je skrytost ne-odkrytost, tedy v určení *Aletheia* jako pravdy je *Lethe* tou nejvlastnější nepravdou.⁸⁹ Bylo řečeno, že světlna je otevřeným místem uprostřed jsoucího vcelku, která obkružuje vše, co se jeví jako jsoucí, protože mu propůjčuje místo, ve kterém může být osvětleno vlastním jasem a dávat se tak do otevřeného pole, poskytovat se člověku k poznání. Pokud myslíme světlinu jako ne-skrytost, zaznívá vždy již v tomto slově skrytí jako to, co nutně musí být původnější a co stojí před možností odkrytí jako to nejpůvodnější tajemství. „*Skrytost jsoucna vcelku, vlastní ne-pravda, je starší než jakákoliv zjevnost toho či onoho jsoucna.*“⁹⁰ Skrytost je ne-odkrytostí, která neskrytí odpírá, ale v tomto odpírání v sobě podržuje a uchovává skrytost jako to, co je neskrytosti bytostně nejvlastnější a co jí proniká, co je s ní vždy ve sváru, ale na základě něhož může neskrytost být teprve ne-skrytím ve smyslu vstupování do bytování světlny ze skrytosti. „*Je také starší než samo nechání být, odkrývajícím tak, že již udržuje v skrytosti a vztahuje se ke skrytí.*“⁹¹ V našem vztahování se ve svobodě k tomu, co je neskryté, se vždy již také vztahujeme ke skrytému

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 35. ISBN 80-7298-166-8.

⁸⁷ Tamtéž, s. 35.

⁸⁸ Tamtéž, s. 35.

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá fronta. 1993, s. 55. ISBN 80-204-0416-3.

⁹⁰ Tamtéž, s. 55.

⁹¹ Tamtéž, s. 55.

jako tomu, co udává hranici toho, kde neskrytost vládne jako světlna osvětleného.⁹² Takto ek-sistentní udržuje člověk ve svém pobytu tuto „*první a nejrozsáhlejší ne-odkrytost, vlastní nepravdu*.“⁹³ Skrytost jako bytostné ne-určení pravdy je tajemstvím, které je neurčené ve smyslu nezredukovatelnosti tohoto tajemství na pouhou obecninu, ale ve svém „ještě-ne-určení“ vždy již neskrytost bytostně určuje jako určité.

Heidegger tuto skrytost dále určuje jako dvojí. Jako *odpírání*, totiž skrytí jsoucího vcelku, na jehož pozadí se prosvětluje světlna a jako *zastírání*, které se děje již na poli světliny, ve kterém jedno jsoucno může zastírat druhé a ve kterém poté může vzniknout něco jako klam, protože jedno může zastírat mnohé a jsoucno se tak „*sice ukazuje, ale dává se jinak, než jaké je*.“⁹⁴ To, že skrytost může být i zastíráním, dokládá fakt toho, že se jako lidé můžeme mýlit, a toto mýlit-se je založeno samo v onom zastírání, ne až dodatečně lidsky jako naše vlastní možnost omylu. Pokud by tomu tak nebylo, pak bychom nemohli „*zabloudit a sejít z cesty a naprosto nikdy bychom se nemohli splést při měření*.“⁹⁵ Nikdy si ovšem nemůžeme být jisti, se kterým skrýváním máme co dočinění, protože skrývání vždy „*skrývá a zakrývá samo sebe*.“⁹⁶ Tak je pravda jako neskrytost bytostně prostoupena tímto odpíráním a zastřením. Ukazuje se, že ač je člověk ve jsoucnu takřikajíc doma, neboť je právě ono tím, co je mu zřejmé ve své odkrytosti, v jádře již tak vstřícné není, protože v sobě nese právě tuto nevstřícnost a zdráhavost, a proto pravda jako neskrytost nemůže být sama ze sebe neskrytostí bez oné skrytosti, neboť pokud zde nebylo toto stále spoluvypřádávání se skrytosti s neskrytostí, nemohla by neskrytost být tím, čím je, vždy navzájem společně svým protikladem. „*K bytnosti pravdy jakožto neskrytosti patří toto zdráhání v podobě dvojího skrývání*.“⁹⁷ Tak také není neskrytost jako světlna pouhým místem, které jako takové o sobě vyskytující se poskytuje statický prostor pro jsoucnění, jakési jeviště, ale je neustálým svárem skrytosti s neskrytostí. „*Neskrytost jsoucna nikdy není pouhý vyskytující se stav, nýbrž je to dění*.“⁹⁸ Heidegger toto „dění“ myslí *Ereignis*, tedy událost uvlastnění, místo, kde se děje bytí, které již bylo zmíněno v předchozích kapitolách. Nyní se ovšem ukazuje, že uvlastňování, ono bytování jednoduché semknutosti čtveřiny, které vytváří onen otevřený střed pro vcházení jsoucna do neskrytosti a jeho opětovné navracení, je tak světováním světa jako je osvětlením světliny. „*Bytnost pravdy je v sobě samé prapůvodní svár (úvlast), v němž je*

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Původ uměleckého díla*. Praha: OIKOYMENH. 2016, s. 62. ISBN 978-80-7298-207-3.

⁹³ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá fronta. 1993, s. 55. ISBN 80-204-0416-3.

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Původ uměleckého díla*. Praha: OIKOYMENH. 2016, s. 62. ISBN 978-80-7298-207-3.

⁹⁵ Tamtéž, s. 62.

⁹⁶ Tamtéž, s. 62.

⁹⁷ Tamtéž, s. 63.

⁹⁸ Tamtéž, s. 63.

vybojován onen otevřený střed, do něhož jsoucno vstupuje a z něhož se stahuje zpět do sebe sama.“⁹⁹ V *Původu uměleckého díla* Heidegger tento svár vykresluje jako svár země a světa, kde svět je „světlinou drah udávajících bytostně směry, do nichž se vřazuje veškeré rozhodování.“¹⁰⁰ Země je potom tím, co zakládá každé rozhodnutí jako to, co je jako takové nezvládnuté, skryté a matoucí, co ale není uzavřené, ale ve svém sebeuzavření vzhází, a tedy, jako sebeuzavírající, schraňuje a uchovává původní tajemství, na které je v jeho odpírajícím tahu poukazováno ve světování světa jako dění světliny. V dění tohoto uvlastňujícím sváru se od sebe odlišuje světlna a skrytost, v jejichž středu pak může vyvstat něco jako neskryté a dávat se pak myšlení jako to, co je možno nahlédnout.

Je ovšem na místě podotknout, že „otevřenost tohoto otevřena, tj. pravda, může být tím, čím jest, totiž touto otevřeností, pouze tehdy, když a pokud se do svého otevřena nějak vpraví, nějak se v něm zařídí. Proto musí být v tomto otevřenu vždy nějaké jsoucno, v němž tato otevřenost zaujme své postavení a získá stálost. Tím, že otevřenost obsadí otevřeno, otevírá je a udržuje otevřené.“¹⁰¹ Jsoucno a světlna tak patří k sobě, totiž, že světlna, poskytující otevřené pole pro vcházení ze skrytosti, děje se pak výhradně ve jsoucnu jako tom, co je zde v otevřenosti přítomné. Propůjčuje jsoucnu možnost jeho jsoucnění, a tedy bytí tohoto jsoucího je nějakým způsobem bytostně určeno vztahem ke světlině. Na základě tohoto vztahu bytí jsoucna a neskrytosti poté můžeme říci, že „pakliže bytování neskrytosti jsoucna patří nějakým způsobem k bytí samému, je to bytí samo, co umožňuje, aby se dělo uvolňování prostoru otevřenosti. Je to bytí samo, co poskytuje tento prostor jako to, do čeho každé jsoucno na svůj způsob vchází.“¹⁰² Bytí samo, zde již zmiňované jako jsoucí vcelku, je tím, co se odpírá, na způsob toho, že se odkrývá do jsoucna, ale je tímto jsoucnem upozadováno a zatemňováno. V *Anaximandrově výroku* Heidegger vysloveně uvádí, že „Bytí se tím, že se odkrývá do jsoucna, odtahuje a skrývá.“¹⁰³ Přece se však i přes své skrývání odkrývá, děje se jako pravda a pravda Bytí se tak ukazuje jako „Bytí samo ve svém bytování.“¹⁰⁴ Je to tedy Bytí samo, které se člověku odpírá, odtahuje se od něj, ale ke kterému člověk jakýmsi způsobem stále směřuje, totiž poukazuje na něj, neboť sám má k němu vztah, totiž ve své *smrtnostní zřejmosti*, která je jeho vztahem k Bytí. Jedním ze způsobů, jak se pravda může

⁹⁹ Tamtéž, s. 64.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 64.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 73.

¹⁰² Tamtéž, s. 74.

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Anaximandrov výrok*. Praha: OIKOYMENH, 2012, s. 28. ISBN 978-60-7298-474-9.

¹⁰⁴ MICHÁLEK, Jiří. *Bytí místem Bytí: tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera*. Praha: Karolinum, 2017, s. 38. ISBN 978-80-246-3668-9

dít, je potom v „tázání myslitele, které jakožto myšlení bytí pojmenovává bytí jako to, co je ve své problematičnosti hodno otázky.“¹⁰⁵

Člověk ovšem, ač svým způsobem stále na tahu k..., bytí povětšinou nemyslí, neboť ve své vrženosti mezi jsoucná na bytí zapomíná, protože je mu ve svém odpírání zatemňováno jsoucнем jako tím, co se dává bezprostředně v přítomnění a co tak svým jsoucněním zakrývá onu počáteční pravdu světliny. „Kde se připouští skrytost jsoucná vcelku jen mimochodem jako jakási občas se hlásící hranice, propadlo skrytí jako základní dějství zapomenutí.“¹⁰⁶ Na řadu se tak dostává scestí.

2.3.1 Scestí

Člověk se ve své všednosti vždy pohybuje již mezi jsoucnými, z nich čerpá poznání a na nich staví své vědění, zjevnost jsoucná a její opodstatnění čerpá vždy již z okruhu onoho stejně tak zjevného jako jsoucná sama v běžném světě vnímaném jako vláda přítomného a pouze přítomného. „Ale v jádře znamená usazenost v zběžném nenechat působit skrytí skrytého. I v běžném se sice naskytá záhada, nevysvětlené nerozhodnuté, sporné. Ale tyto sebejisté otázky jsou jen přechody a zastávky na cestách běžnými polohami a tudíž nic bytostně určitého.“¹⁰⁷

V kruhovém ozřejmování jsoucná jsoucнем nemůže nic bytostného ani vyvstat, protože právě tato ulpělost na jsoucnu je tím, co bytí zasouvá stále více do zapomnění. Pro člověka je ovšem tato pozice výhodná, neboť se poté může určit jako vládnoucí nad vším jsoucím, být pouze s tím, co sám vytvořil a na základě svých výtvorů a potřeb vytvářet měřítka pro vše ostatní, ačkoliv přitom nebere v potaz, že jejich původ a bytostné určení se ztrácí v neurčitosti, jsou určena pouze vágně z pozice člověka jako subjektu, který se sám stává měřítkem všeho jsoucího a sám se neustále přidržuje a setrvává u toho, co se mu dává jako běžné. „Toto setrvání má – sobě samému nepoznatelnou – podporu ve vztahu, jímž pobyt nejen ek-sistuje, ale zároveň in-sistuje, tj. setrvává strnule na tom, co nabízí ono jsoucno jakoby samo od sebe a o sobě otevřené.“¹⁰⁸ V této své insistenci přejímá člověk měřítko od jsoucná, na němž lpí jako na jediném, co se mu dává, jako ek-sistující se vystavuje působení dalších jsoucnen, ale již se tak vždy odvrací od tajemství Bytí. „Svádění člověka od tajemství k tomu, co je běžné, od jedné zběžnosti k nejbližší další a mimo tajemství, je bloudění.“¹⁰⁹ Toto bloudění je scestím. Na tomto scestí se však jakožto lidé vždy již nacházíme, nescházíme na něj až nějak

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Původ uměleckého díla*. Praha: OIKOYMENH. 2016, s. 75. ISBN 978-80-7298-207-3.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá fronta. 1993, s. 55. ISBN 80-204-0416-3.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 55.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 57.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 61.

dodatečně, nýbrž jsme k němu bytostně obráceni, protože ve své insistenci na jsoucno, které se ve světlině odkrývá jako jednotlivé, zapomínáme na jsoucno vcelku. Čím více člověk insistuje na jsoucno, tím se zapomenutost stává zapomenutější, až může nakonec dojít k absolutní nadvládě jsoucna nad bytím. „*Scestí je bytostně určitým bytostným protiurčením počátečního bytostného určení pravdy.*“¹¹⁰ Ve ztrátě míry se také ozývá sebezajišťující odstraňování všech vzdáleností, ve ztrátě míry se ztrácí odstup, který může nechat vyvstat blízkost. Na scestí vzniká blud a bloudění je poté dějinné zadržení toho, jak se v jednotlivých epochách lidských dějin odpírá bytí. Kráčet scestím je ovšem lidský dějinný úděl, patří po určitém způsobu k jeho otevřenosti, neboť tam, kde je člověk na scestí zaveden, vyvstává také určitá možnost člověka nenechat se zavést, tak, že „*sám scestí zakusí a nepřehlédne tajemství pobytu-zde.*“¹¹¹ Bytnost člověka je již od počátku založena jeho vztahem k tajemství bytí, smrtelností a svobodou, která je jako taková bytostně určena právě z tohoto tajemství, ale ve své vrženosti mezi jsoucna je určován též scestím, a tak je člověk ve svém údělu předurčen k bloudění. Toto bloudění je nouzí, privací, neboť člověk je ve své existenci neustále přetahován od bludu k tahu bytí. „*Výhled do tajemství ze scestí je tázáním ve smyslu jediné otázky, totiž co je jsoucno vcelku jako takové.*“ V tomto tázání se teprve rodí to, co je myšlením ve smyslu myšlení toho, co je hodno myslet. Pokud se však snažíme myslet bytí, nikdy bychom neměli postupovat ve smyslu před-stavování bytí jako něčeho, co potom budeme takto vydávat jako hodno myšlení. „*Myslet „bytí“ znamená a vyžaduje: odpovídat nároku jeho bytování.*“¹¹² V odpovídání zaznívá oddávání se tomuto nároku a jako takové je nasloucháním. V odpovídání tak vstupujeme do řeči s bytím.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 61.

¹¹¹ Tamtéž, s. 63.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 39. ISBN 80-7298-165-X.

3 Řeč

Co je zde myšleno řečí a jak se děje řeč? Jak člověk může vstupovat do řeči bytí a odpovídat mu v nároku jeho bytování? Jaký význam má řeč pro myšlení? V kapitole *Řeč* z knihy *Básnický bydlí člověk* Heidegger říká: „Člověk mluví. Mluvíme stále; i tehdy, když nepronášíme ani slovo nahlas, nýbrž jen nasloucháme nebo čteme, dokonce i tehdy, když ani výslovně neposloucháme, ani nečteme, nýbrž jsme pohrouženi do práce nebo se oddáváme nečinnosti. Pořád nějakým způsobem mluvíme. Mluvíme, poněvadž mluvit je pro nás přirozené.“¹¹³ Dar řeči je čímsi, co člověka bytostně určuje a co je pro něj existenciálně původní. Již v antickém Řecku byl člověk určen jako *zoon logon echon*, tedy živočich, který má řeč, a to tím způsobem, že právě řeč umožňuje člověku být člověkem. Vztah člověka a řeči není žádná příčina a následek, ale právě v řeči je vždy již člověk a řeč z něj promlouvá. Řeč tak není původně žádný lidský nástroj, ale „v řeči a řeči se odbývá lidské bytí.“¹¹⁴ Lidské vztahování se jaksi vždy odbývá řeči a člověk je tak v rozhovoru s tím, co na něj ze světa přichází. V *Bytí a čase* Heidegger říká, že „řeč je existenciálně stejně původní jako rozpoložení a rozumění.“¹¹⁵ I před nějakým konkrétním výkladem je totiž člověku svět vždy již srozumitelný a řeč je v tomto ohledu artikulací srozumitelnosti. Ve svém naladění na srozumitelnost je v člověku řeč jako to, čím tato srozumitelnost přichází ke slovu. Ve vyslovování je v naladěnosti vždy jako oslovování, totiž že řeč se vztahuje k něčemu. V tomto vyslovování se člověk (pobyt) také ale *sebevyslovuje*, dává najevo své rozpoložení, protože ve vyslovování je ona srozumitelnost, která zakládá jeho „bytí ve světě“, jako to, jak se člověk otevírá do světa. „Jako existenciální struktura odemčenosti pobytu je řeč konstitutivní pro jeho existenci. K výslovnému mluvení patří jako možnosti naslouchání a mlčení.“¹¹⁶

3.1 Naslouchání a mlčení

Naslouchání a mlčení patří bytostně k řeči jako její existenciální možnost. V naslouchání se teprve konstituuje řeč, a to ne pouze jako akustické vnímání přicházejícího zvuku, ale jako otevřenost pro to, co přichází. „Naslouchat někomu znamená, že pobyt jako spolubytí je existenciálně otevřen pro druhého. Naslouchání konstituuje dokonce i primární a vlastní otevřenost pobytu pro své nejvlastnější „moci být“, jako by naslouchal hlasu přítele, který ho neustále provází.“¹¹⁷ K naslouchání patří ona srozumitelnost, a tak potom naslouchání

¹¹³ Tamtéž, s. 45.

¹¹⁴ MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*. Praha: OIKOYMENH. 1996, s. 24. ISBN 80-86005-01-1.

¹¹⁵ HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 193. ISBN 978-80-7298-244-8.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 194.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 196.

umožňuje něco jako „slyšení“, protože ve slyšení vždy již jaksi tušíme to, čemu nasloucháme, nejedná se napřed pouze o souzvuk a komplex hluku, který posléze vyhodnotíme jako např. jedoucí automobil či hudební skladbu. V naslouchání leží právě ona otevřenost vůči tomu, co přichází z bytí, a teprve v naslouchání je pak možné něco jako odpovídání, protože tím, že konstituujeme rozumění, umožňuje zaslechnutí toho, co nás jako skrývací oslovuje ze jsoucna. „*I tam, kde je mluva nejasná anebo jde dokonce o cizí jazyk, slyšíme zprvu nesrozumitelná slova, a nikoli rozmanitost zvukových dat.*“¹¹⁸ Tak je také dáno to, že ve své počáteční zřejmosti je člověk již nějak naladěný na bytí a tuší ho již předem jako něco, co k němu z dále promlouvá a co leží pod smysly, ač se zprvu dává pouze v přítomnosti přítomnosti. „*Jen ten, kdo již rozumí, může naslouchat.*“¹¹⁹

Mlčení je též po způsobu naslouchání zakládajícím fundamentem řeči, a to tak, že v mlčení dáváme druhému a všemu tomu, co nás oslovuje, prostor pro toto oslovování, a tak vytváří pole rozumění bytostnějším způsobem, než při neustálém mluvení a zastírání toho, co nás takto může oslovovat. „*Jen v pravém mluvení je možné mlčení ve vlastním smyslu. Aby mohl pobyt mlčet, musí mít co říci, to znamená vládnout autentickou a bohatou odemčeností sebe sama. Pak mlčení promlouvá a umlčuje „řeči“*“¹²⁰ V mlčení jsme při tom, čemu nasloucháme, bytostně tak, že ve srozumitelnosti toho, co na nás přichází, jsme schopni řeči jako toho, co nám odkrývá svět a zprůzračňuje ho, a mlčením tak dáváme na srozuměnou to, že přicházejícímu rozumíme. Myšlení se pak také odbývá v řeči jako mlčící odpovídání, schraňování toho, co nás oslovuje ze světliny jako přítomné, ale co v sobě skrývá tajemství toho, co je hodno tázání.

Je zde ovšem ještě další charakter řeči, a to ten, který se odbývá v každodennosti, v neurčitém „ono se“, které se nachází na již vyloženém scestí, tedy v zapomenutosti na světlinu ve vrženosti člověka do světa přítomného. Heidegger tento modus řeči nazývá „řeči“.¹²¹

3.2 „Řeči“

V řeči jako vyslovování se uchovává ono naladěné rozumění a řeč tak umožňuje člověku v této odemčenosti nejen setrvávat, ale otevírá také možnost sdílení odkrytosti, které bylo dosaženo a následně vysloveno a uvedeno ve slovo. „*Vyslovující se řeč je sdílení. Její bytostná tendence směřuje k tomu, aby poslouchajícímu umožnila podílet se na odemčeném*

¹¹⁸ Tamtéž, s. 196.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 197.

¹²⁰ Tamtéž, s. 197.

¹²¹ Tamtéž, s. 200

bytí k tomu, o čem je řeč.¹²² Tak řeč umožňuje mluvčímu a naslouchajícímu prodlévat u téhož jako u toho „o čem“ řeč je. Vyslovující charakter řeči podržuje onu otevřenost v blízkosti a jako takový slouží i v upamatování ve smyslu bytí pamětliv na to, což již bylo ve své otevřenosti vysloveno a podrženo. Mluvčí charakter řeči může však mít i jiný následek, který vyúsťuje z pouhé průměrné srozumitelnosti. Ta je v mluvení vždy obsažena, neboť právě díky ní může být řeč srozumitelná druhému i v případě, že obsah vyslovující řeči nemá naslouchající ve zřejmosti prvotně, ale pouze díky tomuto zprostředkujícímu říkání. „*Nerozumíme ani tak jsoucnu, o kterém se mluví, nýbrž posloucháme už jen řečené jako takové.*“¹²³ Srozumitelnost je pro nás tak v ten okamžik ne u věci, o které je řeč, ale již jen v rozumnění řeči toho, kdo jej vyslovuje, a tak se tedy zdánlivě můžeme bavit o témže, ačkoliv prvotní rozumnění bytí toho, o čem je řeč, se nachází pouze u jedné strany. Tak poté může dojít k tomu, že ač je tento jedinečný charakter řeči, totiž zpřítomňování neskrýlosti toho, o čem je řeč, umožňuje druhému být při té věci se mnou, může také způsobit, že v takovémto obstarávání řečeného se zcela vzdálí od původní věci, která se dávala. „*A protože mluvení ztratilo své primární bytostné sepětí se jsoucнем, o němž je řeč, příp. k němu nikdy nedospělo, nesdílí se tak, že by si toto jsoucno původním způsobem osvojovalo, nýbrž tak, že řečené omílá a šíří.*“¹²⁴ V tomto omílání potom původní jsoucno zcela mizí, je zastřeno řečí „o něm“, ve které už ale z jeho bytnosti nakonec nezbyvá nic, a řeč se tak stává pouhým lpěním na tom, co je řečeno, jako na původním místě toho, kde se odbývá neskrýlost. „*Věc se má tak a tak, poněvadž se to o ní říká.*“¹²⁵ Takto omílaná věc se v řeči poté stává pouhými „řečmi“, vstupuje do neurčitého „ono se“, protože se již nedává původně ve své otevřenosti do světliny, a v tomto „ono se“ se poté v řeči zabydluje i v naslouchajícím, a zejména ve čteném, ve kterém omílaná věc po způsobu „řečí“ vystupuje jako to původní. Průměrný čtenář pak v takovém čtením není schopen rozlišit, co je původní a co pouze opakované, a v průměrnosti o to ani nestojí, neboť takto nabyté vědění považuje za srozumitelné a původní osvojení věci shledává nepotřebným.¹²⁶

V řeči, která se stává pouhými „řečmi“, se tak řeč sama stává nezakotvenou v tom, co jí bylo prvotně zřejmé a od čeho vzchází, a tak, jako součást bytostné skladby pobytu, která konstituuje jeho otevřenost vůči světu, může toto umožňující porozumění spíše zakrývat než odkrývat. „*Řečené je totiž zprvu vždy chápáno jako to, co „něco říká“, tj. jako odkrývající.*

¹²² Tamtéž, s. 201.

¹²³ Tamtéž, s. 201.

¹²⁴ Tamtéž, s. 201.

¹²⁵ Tamtéž, s. 201.

¹²⁶ Tamtéž, s. 201-202

Vzhledem k tomu, že „řeči“ zásadně nedbají o zakotvenost v tom, o čem je řeč, jsou od původu uzavírány.¹²⁷ Tak, jako jsme vždy již vrženi na scestí ve smyslu zapomenutosti na skrývající se odkrývání bytí do jsoucna, jsme vždy již vrženi do „řeči“. V těch se povětšinou odbývá to, jak člověk je a myslí, ale jako takové vždy již nabízejí možnost navrácení se zpět k opravdovému porozumění, totiž v uvědomění si scestnosti „řeči“ a znovuvstoupení do bytostného rozhovoru, ve kterém je pak umožněno „znovuodkrývání a nové osvojování.“¹²⁸ Člověk po způsobu pobytu, který žije pouze v „řečech“, se určitým způsobem jaksi „vznáší v prázdnu“¹²⁹, ve své nezakotvenosti pouze těká od jedné „řeči“ k druhé, aniž by se pozastavil a zkusil se znovu zeptat, jak se to s věcmi doopravdy má. Tyto „řeči“ se konstituují uvnitř světa, ne jako oddělené jsoucno, ale jako modus řeči, který ve snaze o veřejné porozumění vzniká z charakteru bytí-spolu a způsobuje možnou rozpuštěnost člověka a úpadek v neurčitě „ono se“. Tím, že člověk v „řečech“ vždy již je, ač jsou jako takové umožněny teprve bytostnou možností řeči jakožto existenciálně určujícího způsobu pobytu člověka, ukazuje se zde tatáž problematika, jako ve výkladu o scestí a bloudění člověka, totiž, že „pobyt připravuje sám sobě stálý svod upadat. „Bytí ve světě“ je samo v sobě svádějící“¹³⁰

3.3 Nechávat ležet

Heidegger ve spisu *Was heisst Denken?*¹³¹ podává výklad Parmenidova výroku „*Je třeba říkat a myslet, že jsoucí jest.*“¹³² Ve výkladu řeckého *legein*, obvykle překládaného jako říkat, se doptává na to, jak lze vůbec tento výrok přeložit tímto způsobem, pokud nám napřed není ozřejmáno, jakým způsobem Řekové vůbec mysleli ono *legein*. To má poté důsledky pro naše pochopení tohoto výroku a vztahu řeči a myšlení vůbec. *Legein* jako říkání a *noein* jako myšlení je od dob Platóna a Aristotela nahlíženo jako bytostný rys myšlení, totiž v *dialegesthai* a *dia-noesthai*, pro-hovořování a pro-mýšlení. V *legein* je tak myšlení vždy již myšleno a naopak.¹³³ Heidegger se však ve výkladu vrací před Aristotelsko-platónské pojetí těchto pojmů, ale snaží se promyslet Parmenidovu pozici, ze které byl výrok vyřčen. Nezpochybňuje překlad výroku, ale snaží se myslet to, co je výrokem myšleno. Co tedy znamená *legein*? Heidegger toto řecké slovo ztotožňuje s latinským *legere* a německým

¹²⁷ Tamtéž, s. 202.

¹²⁸ Tamtéž, s. 202.

¹²⁹ Tamtéž, s. 203.

¹³⁰ Tamtéž, s. 210.

¹³¹ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* V Gesamtausgabe, sv. 8. Frankfurt am Main: Klostermann. 2002. ISBN 5-465-03198-9

¹³² B1, 28-32, ze Sexta a Simplicia.

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken?* V Gesamtausgabe, sv. 8. Frankfurt am Main: Klostermann. 2002, s. 200. ISBN 5-465-03198-9

legen, tedy klást, předkládat, rozkládat se.¹³⁴ Od tohoto významu *legein* Řekové mysleli své říkání, totiž od předvádění (něčeho před nás), předkládání a rozvažování. Jak tedy může mít něco jako kladení něco společného s tím, co myslíme slovem „říkat“? V kladení něčeho zaznívá předkládání, pokládání něčeho před nás do stavu, kdy toto předkládané leží před námi. To zde ovšem již může ležet i bez našeho přičinění tak, jako před námi leží lesy a moře. Toto ležící před námi je pro Řeky *hypokeimenon*, to určité, co tu jako takové samo v sobě leží před námi. Ležet je míněno ve smyslu ne protikladu k stání, ale jako to, co tu takto leží/stojí před námi a co se tak samo dává, co dospělo do blízkosti.¹³⁵ To ležící tak není závislé na nás ani zřízeno nějakým našim výkonem, nýbrž je uvolněno do svého stání před námi, ve svobodě uvolněno do otevřeného pole. Takto ležící/stojící se nás pak teprve může přítomně týkat ve své ponechanosti v ležení. Klást se tak ukazuje jako „nechávat ležet před námi“ (Vorliegenlassen), a tedy říkání jako kladení je nechávání něčeho ležet před námi aby se mohlo ukázat a zazářit ve svém světle.¹³⁶ V tomto nechávání ležet poměrně zřetelně zaznívá Heideggerova svoboda ve smyslu nechání být, a tak je takto myšlená řeč teprve základem pro to, aby v nechání toho, co tu před námi leží, mohlo vyvstat myšlení něčeho jako schraňování a upamatování, totiž, že v řeč teprve nechává zaznít to, co je tak, jak je. Je zde ovšem také charakter naslouchání a mlčení, tedy že v řeči se to takto ležící teprve dostává do řeči tím, že nás zprvu musí oslovovat a my ho jakožto mlčící necháváme takto zaznít, abychom ho poté mohli přivést do slova a dále držet na zřeteli.

3.4 Myslet řeč z řeči

V přednášce *Řeč*¹³⁷ se Heidegger pokouší znovu promýšlet řeč, ovšem nesnaží se o její přímý výklad z hlediska vytvoření si představy o jejím bytostném určení. Proto se také přednáška jmenuje *Řeč*, nikoliv *O bytnosti řeči*. Tak Heidegger naznačuje, že tato přednáška se snaží o něco jiného než vyložit řeč jako nějaké něco, universálně použitelný názor, který by se poté mohlo nacházet ve slovníku jako definice. To se ale jeví jako nesnadný úkol, neboť „*mluvit o řeči je snad ještě horší nežli psát o mlčení*“.¹³⁸ Při mluvení a promýšlení řeči jsme vždy již v řeči a proto vyložit řeč „*znamená přivést ani ne tak ji samu, jako spíše nás k místu její bytnosti: dospět k usebrání v událost úvlasti*“.¹³⁹ Z pozice, ve které se tak nacházíme, nejde o to, abychom se dostali kamsi za řeč, vyložili řeč z něčeho, co ona sama není, ale abychom

¹³⁴ Tamtéž, s. 201.

¹³⁵ Tamtéž, s. 203.

¹³⁶ Tamtéž, s. 204.

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH. 2006. ISBN 80-7298-165-X.

¹³⁸ Tamtéž, s. 45.

¹³⁹ Tamtéž, s. 47.

naopak zůstali u toho, v čem již jsme, totiž v řeči, a takto se pokusili u řeči prodlévat a nechali tak řeč, aby nám ona sama v tom, jak mluví, řekla něco o sobě. „*Přemýšlet o řeči tedy vyžaduje, abychom se podvolili mluvení řeči.*“¹⁴⁰ Na začátku této cesty tak můžeme o řeči říci pouze: Řeč sama je řeč. Řeč mluví.¹⁴¹ Tak se Heidegger snaží vyhnout standardním charakteristikám řeči, z pout racionálně-logického vysvětlování, které řeč obvykle charakterizuje jako hlasité vyjadřování a sdělování pohnutek lidské mysli, ze které pak platí, že mluvení je vyjadřováním, lidskou činností a představováním skutečného a neskutečného.¹⁴² Při tomto výkladu se rozvažování o řeči zdržuje stále ve stejné koleji, dalo by se říci, že jsou svým způsobem „řečmi“ o řeči, neboť pouze tematizují již vyřčené, řídí se tím, „*co lze na fenoménech řeči jejich zkoumáním kdykoliv vykázat.*“¹⁴³ Nesestupují k fenoménu řeči původněji. Když však řekneme, že řeč mluví, je sama řečí a snad, že řeč je rozumem a myšlením a naopak, dostáváme se nad propast, která se může zdát bezedná. „*Věta: řeč je řeč, nás nechává vznášet se nad propastí, pokud u toho, co říká, vytrváme.*“¹⁴⁴

Jak je to tedy s mluvením řeči? To se Heidegger pokouší hledat v tom, co je vyřčeno, protože tak se řeč dovršuje a jako taková ve vyřčeném nepomíjí, ale zůstává v něm uchována. „*Vyřčené je způsob, jímž zůstává mluvení bezpečně uchováno.*“¹⁴⁵ Pak je tedy třeba hledat toto mluvení v něčem, co bylo vyřčeno, vyřčeno ryze, totiž tak, že v tomto vyřčení a jeho dokonalosti jde o vyřčené od samého počátku. Tak je podle Heideggera vyřčena báseň.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 47.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 45.

¹⁴² Tamtéž, s. 49.

¹⁴³ Tamtéž, s. 51.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 49.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 53

4 Básnění

Řeč sama promlouvá v básni. Tím, že Heidegger sleduje řeč v básni, nesnaží se tím nijak ozvláštnit nebo vyzdobit běh myšlení, ale myslí tím to, že „*promluva slov básně spočívá v jejich vlastní pravdě.*“¹⁴⁶ Tuto pravdu poté charakterizuje jako krásu, která zde nemá co dočinění s estetikou, ale je zde myšlena jako úděl bytnosti pravdy jako odkrytí toho, co se skrývá. „*Krásné není to, co se líbí, nýbrž to, co spadá pod úděl pravdy, jež se děje tehdy, když to, co je od pradávna nepatrné, a proto neviditelné, vstupuje do nejzářivější záře.*“¹⁴⁷ Tak potom z básně vystupuje to, co nám báseň jako vyřčená říká, a otevírá se tak pro myšlení, zaručuje možnost báseň myslet a zůstat v myšlení u toho, co bylo řečeno. Heidegger se nesnaží klást to, co bylo vyřčeno básnicky, na rovinu s tím, co je třeba myslet, nicméně říká, že „*to, co bylo vyřčeno básnicky, a to, co bylo vyřčeno myšlením, nikdy není stejné; ale občas je to totéž.*“¹⁴⁸ Ve slovech básně může, ač zdánlivě nenuceně, zaznít to, co nechává vyvstat na povrch skrývajících se a nemyšlené, a co je pak tak v básnickém slově stále přiváděno před nás ve svém jasu. V přednášce *Řeč Heidegger* volí báseň Georga Trakla *Zimní večer*, a poukazuje na to, že ryze vyřčená báseň je dokonce s to zapřít svého autora, protože ryzost jejích slov zaznívá sama sebou. Mluvení řeči se tak pokouší hledat v básni. Pro orientaci v následujícím výkladu je zde báseň předložena v podání, v jakém se nachází v překladu Ivana Chvatíka v přednášce *Řeč*.¹⁴⁹

Zimní večer

*Sníh když padá do oken,
Dlouze znějí večer zvony
Mnohým stůl je připravený,
Dům je dobře opatřen.

Jest i ten, kdo na cestách
Temnou stezkou k bráně schází.
Zlatě milostí strom vzchází
Z hlubin země chladných štáv.

Tiše poutník vstupuje;
Bolest změnila práh v kámen*

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*. Praha: OIKOYMENH. 2014, s. 15. ISBN 978-80-7298-494-7.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 15.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 15.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 53. ISBN 80-7298-165-X.

*jeho čistém jasu plane
Chléb a víno na stole.*

4.1 Hledání řeči v básni

Při hledání řeči v básni je tedy nutno odhlédnout od jejího běžného charakteru vyslovování ve smyslu výrazu. Jak tedy báseň mluví? V mluvení básně zaznívají jednotlivá slova, jména věcí, a tak je báseň přivádí k nám, totiž ve jmenování. Tímto jmenováním nejmenuje nějaké věci a jevy, které jsou někde, ale spíš má toto jmenování charakter volání, který přivolává a přibližuje to, co je voláno, do naší blízkosti a přítomnosti. „*Avšak přivolávajíc, muselo volání na volané někam zavolat. Kam? Do dále, v níž volané dlí jako ještě nepřítomné.*“¹⁵⁰ Takto ještě nepřítomné volané se pak ze své nepřítomnosti v dále nevytrhává, zůstává s ní sepjato a ve své nepřítomnosti je voláno do přítomnosti slovy volání, které je v sobě vždy voláním do přítomnosti i do nepřítomnosti. To, kam volání volá, není pak přítomnost ve smyslu toho, že by se volaná věc měla po zavolání zhmotnit v místě, kde se zrovna nacházíme, ale je to „*do nepřítomna ukrytá přítomnost.*“¹⁵¹ Do této přítomnosti volání zve volané věci, aby se jako takové ve svém příchodu týkaly lidí. Tak v básni v první strofě zaznívají slova jako sníh, okna a stůl. Báseň je volá, vyzývá, aby se ve své nepřítomnosti přiblížily do přítomna a jako věcníci shromáždily u sebe nebe, zemi, bohy a smrtelné. Tímto věcněním v sobě věci nesou svět, který se v nich skrývá, a věci tak „*tvoří tvář světa.*“¹⁵²

I smrtelní se v básni ozývají, jsou volání, jako *ti kdo jsou na cestách*. Ne všichni smrtelní, ale ti kdo ve svém vztahu ke smrti putují po temných stezkách, aby našli to, co je jim bytostně vlastní. Sám svět je volán v následující pasáži druhé strofy, kde strom jako milost v sobě nese vládu země, nebe, bohů a smrtelných. „*Stejně jako volání, jež jmenuje věci, volá tam a přivolává sem, tak i promluva, jež jmenuje svět, volá v sobě sem i tam. Svěřuje svět věcem a zároveň ukrývá věci do svitu světa. Ten skýtá věcem jejich bytnost. Věci utvářejí svět. Svět skýtá věci.*“¹⁵³ Toto vzájemné skýtání a utváření vyměřuje mezi světem a věcmi určitý svět, neboť svět a věci se vzájemně prostupují, nestojí pouze vedle sebe. Vládne mezi nimi niterná oddanost, ve které ovšem nesplývají, ale zůstávají každá vždy sama sebou. Tak pak tím, že ve své svornosti zůstávají rozdělené, vládne cosi jako roz-díl.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 59.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 61.

¹⁵² Tamtéž, s. 61.

¹⁵³ Tamtéž, s. 65.

4.1.1 Roz-díl

Heidegger zde jmenuje roz-díl, který míní jako takto jmenovaný ne jako obecně pojatý rozdíl ve smyslu odlišnosti, kterou stanovujeme teprve na základě svých představ. „*Roz-díl nyní jmenovaný jest jen jakožto tento jediný.*“¹⁵⁴ Tento roz-díl není distinkcí, která se utváří dodatečně ve středu při světování světa ani jejich vzájemným vztahem, ale je tím, co tento střed rozevírá a udržuje v rozevření. Teprve v tomto roz-dílu mohou věci a svět být sami sebou prostupující a jednosvorné. „*Roz-díl vynáší svět k jeho světování a věci k jejich věcnění. Takto je roznášeje k jejich různosti, snáší je k tobě navzájem.*“¹⁵⁵ V roz-dílu se děje uvlastňování věcí k utváření světa a uvlastňování světa pro skýtání věcí. Jako takový věci a svět v jejich vzájemnosti ustavuje, rozměřuje jejich vlastní bytnost, ze které se pak teprve může ukázat něco jako odlišnost a vzájemnost.

4.1.2 Bolest

Jako byl v řeči básně v první a druhé strofě přivoláván do blízkosti svět a věci, je zde také přivoláván onen roz-díl, střed pro jejich jednotu. V lince „*Bolest změnila práh v kámen*“ jsou slova práh a kámen určující, protože poukazují na charakter rozdílů. Práh je zde myšlen jako střed, který nese vše a ve kterém se prostupuje vnější i vnitřní, co jako takový musí vydržet, a práh je tedy v sobě trvanlivý a tvrdý. Pokud by práh nevydržel, nemohla by již být takto pojítkem, protože se zánikem prahu zaniká též sjednocování vnějšku a vnitřku. To že je práh tvrdý, je způsobeno tím, že je jako kámen, v nějž ho změnila bolest. To, co se zde myslí bolestí, nemůžeme vyvodit od smyslově pojatého pojmu bolesti jako něčeho nepříjemného, co způsobuje fyzickou újmu. „*Bolest je rozerva. Ale nerve tak, že létají třísky. Bolest rozervává, odděluje, ale tak, že zároveň všechno táhne k sobě a v sobě usebírá.*“¹⁵⁶ Tato bolest je spárou, která tím, že rozervává (ne však po způsobu nějakého roztrhání, ale spíše právě rozevírání, onoho rozvoru, který přináší vroucnost roz-dílu), nechává v této rozervanosti prosvítnout cosi jiného tak, že v rozvoru světa a věcí je zároveň usebírání a shromažďuje, nechává je vyvstat jako svět v jejich jednotě a vlastní jedinečnosti. „*Bolest je pojící spárou rozervy. Toto pojítko je práh. Rozevírá rozmezí, střed oněch dvou, v sobě rozdílných. Bolest spájí rozervu rozdílů. Bolest je tento rozdíl sám.*“¹⁵⁷ Na prahu, který je bolestí uzpůsoben pro to, aby nesl bránu, která pojí vnější a vnitřní, může pak plát *čistý jas* chlebu a vína jako uvlastňující světování

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 65.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 67.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 69.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 69.

světa, prodlévání součtveří v blízkosti. Bolest je „*pojící spárou jejich vzájemné oddanosti*.“¹⁵⁸ Tak básní promlouvá volání a vyzývání světa a věcí, které je mluvením řeči, bytující mluvením básně. V mluvením řeči je výzva, volání po příchodu toho, co je skryto v nepřítomnosti, do přítomnosti, ponechávajíc mu však jeho vztah k tomu, co je v dále, a konstituuje tak blízkost. Zde vyzvané, aby „*přišlo do rozmezí rozdílu*.“¹⁵⁹ V rozdílu je věc vyvlastněna do svého věcnění, je vyzvána do „*klidu součtveří*“¹⁶⁰, ve kterém potom tím, že věcní po svém způsobu tak, jak je, nechává vyvstat svět do jeho prodlévání. V klidu součtveří je věc tak schraňována a ukrývána, „*rozdíl tiší věc jakožto věc do světa*.“¹⁶¹ Tiší ji tak, že ji jednak nechává spočinout ve svém středu, a ona tak může být projasňována svitem, světem, ale tiší i svět, v tom, že svět tak může světovat ve věci. Takový je dvojí charakter tišení. „*V tomto dvojím rozdílu tišení se tak uvlastňuje: ticho*.“¹⁶²

4.1.3 Ticho

„*Tím, že tiší věci a svět k tomu, co je jim vlastní, volá rozdíl svět a věc do středu jejich vroucné oddanosti. Vyzývající je zde rozdíl*.“¹⁶³ V tišení světa a věcí uvádí rozdíl obojího do klidu, a bytnost tohoto klidu je tak v tišení, které samo není nehybností, ale svým tišením je vlastně vždy pohyblivější a rušnější než veškerý pohyb a zvuk.¹⁶⁴ Když tak voláme rozdíl, voláme po výzvě rozdílu k povolání světa a věcí do jejich bytnosti, a tím k jejich tišení, které je dvojnásobné, a takto usebrané vyzývání je *souzvonom ticha*.¹⁶⁵ Při myšlení mluvením básně tak Heidegger dochází k tomu, že „*řeč mluví jakožto souzvon ticha*.“¹⁶⁶ V tom, že rozdíl není původně lidský, že se tento souzvon ticha děje se světem a věcmi v jejich tišení, je tak vidno, že řeč nemůže být pouhým nástrojem nebo výkladem, který vzchází od člověka, ale že člověk je ve svém bytování v řeči, je vlastněn řečí jako uvlastňováním mluvením řeči v člověku. Můžeme tak říci, že člověk nemá řeč, ale řeč má člověka. „*Jen pokud lidé naslouchají a jsou poslušni souzvonu ticha, jsou jako smrtelní svým způsobem mocni znělého mluvení*.“¹⁶⁷ V básnění se nám tak odhaluje původnější charakter řeči, který jakožto jmenující volání povolává věci a svět k nám ve své jednotě po způsobu rozvírajícího rozdílu. Tento charakter se v každodenní řeči však ztrácí, stává se pouhým výrazem člověka a v neposledu se mění na

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 71.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 73.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 73.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 73.

¹⁶² Tamtéž, s. 73.

¹⁶³ Tamtéž, s. 73.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 73.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 75.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 75.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 75.

„řeči“. Můžeme zde vidět paralelu s řeckým *legein* myšleným jako „nechávat ležet před námi“ a s výkladem z *Bytí a času* o mlčení a naslouchání. Jen v mlčícím naslouchání je člověku umožněno vstoupit do řeči a nechat tak řeč, aby se v nás děla po způsobu uvlastnění jako odpovídání na výzvu roz-dílu vstoupit světu a věcem před nás a v odpovídání na tuto výzvu je tak vyslovit jako to, čím jsou. „*Smrtelní mluví, odpovídající řeči dvojjediným způsobem, tím, že přejímají a dávají odpověď. Smrtelné slovo mluví, pokud v několikerém smyslu odpovídá.*“¹⁶⁸ Ve své zdrženlivosti neříkají, co chtějí, ale mlčenlivým nasloucháním odpovídají výzvě rozdílu. Tak se teď teprve vyjevuje, co znamená, když Heidegger řekne: řeč mluví.

4.2 Básnický bydlí člověk

Název této podkapitoly vychází z Heideggerovy přednášky s názvem „... básnický bydlí člověk...“¹⁶⁹, která sama převzala tento název z jedné z pozdních básní německého básníka Friedricha Hölderlina, v němž Heidegger spatřoval zvláštní významnost a jehož básní ve svých dílech hojně využívá (neméně také již zmíněného Georga Trakla a dále též Rainera Maria Rilkeho). Pro případnou orientaci zde uvádíme verše 24-38 z uvedené básně, opět tak, jak jsou v překladu podle Ivana Chvatíka.¹⁷⁰

*Smí, kdy život jest jenom únava, člověk
Vzhlédnou a říci: tak
Být chci i já? Ano. Dokud laskavost ještě
Na srdci, Čistá, dlí, měří
Ne nešťastně člověk
Se božstvím. Zůstává neznám bůh?
Je zřejmý jak nebe? Tomu
Věřil bych spíše. Toť člověka měrou.
Pln zásluh, leč přece básnický bydlí
Člověk na této zemi. Však čistší
Stín noci se hvězdami není,
Odvážím-li se to říci, než
Člověk, jenž obrazem božství je zván.*

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 79.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 83.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 93-94.

Je na zemi nějaká míra? Není

žádá.

Co tedy znamená, že člověk bydlí básnicky? Již v předchozích kapitolách bylo poukázáno na to, že Heidegger považoval básnění za důležité, neboť je místem, kde, pokud je báseň ryzí, promlouvá řeč ve své původnosti. Poezie je měřítkem společnosti obvykle vnímána spíše jako něco nepříliš podstatného, je „bud' zapírána jako marné prahnutí zbloudivší do neskutečna a odmítána jako útěk do idily, anebo se básnictví řadí k literatuře.“¹⁷¹ Obyčejně je hodnocena z pohledu aktuálnosti a originality, na kolik autor zabrušuje do témat, které se týkají dneška, zda je jeho výrazivo dostatečně inovativní, případně šokující či líbivé. Jako odvětví literární vědy a vzdělání je pak poezie zkoumána spíše z hlediska literární historie. Básníci jsou vnímáni jako snílci, kteří se ve své nezakotvenosti uchylují do světa fantazie a jejich slova jsou tak čistým výtvozem. Z tohoto pohledu je pak téměř pošetilé prohlásit, že všichni lidé bydlí básnicky.

Je však jasné, že Heidegger na tento obvyklý názor na poezii nebere příliš ohled a pokouší se slova básníková přivést do naší blízkosti po způsobu, ve kterém se tvrzení ukáže v pravém světle. Pokud tedy slova básně říkají, že člověk bydlí básnicky, je třeba se napřed zamyslet nad tím, jak vlastně člověk vůbec bydlí, pokud bydlení má být veskrze básnické.

4.2.1 Bydlení

Pokud máme s Heideggerem promyslet bydlení, je opět nutné, tak jako v případě poezie, upustit od běžného pojmu bydlení, jak je vnímán ve všednosti lidského bydlení jakožto jeden ze způsobů lidského chování, a myslet je bytostně. Ve slovech „*básnicky bydlí člověk*“ zaznívá, že básnění a bydlení je spolu nějak provázané, že snad básnění dokonce určuje to, jak vůbec může člověk bydlet při svém pobytu na zemi. Je pak třeba myslet bytnost bydlení a básnění, z čehož plyne, že i samu existenci člověka budeme muset myslet z bydlení.¹⁷² „*Když mluví o bydlení Hölderlin, má před očima základní rys lidského pobytu. A „básnění“ zabláhá ve vztahu k tomuto bytostně pochopenému bydlení.*“¹⁷³ Skrze básnění tak můžeme teprve bydlet. K bydlení však patří obydlí, ve kterém se teprve dá bydlet, a obydlí musí být napřed zbudováno. „*Básnění – jako to, co nechává bydlet – je budování.*“¹⁷⁴

¹⁷¹ Tamtéž, s. 83.

¹⁷² Tamtéž, s. 85.

¹⁷³ Tamtéž, s. 85.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 87.

Pokud chceme myslet bytnost bydlení jako budování ve vztahu k básnění jako tomu, co ho zakládá, musíme tuto bytnost promýšlet z toho, jak se nám dává. Zde se opět dostáváme k řeči, tomu, v čem se jako lidé nacházíme a v čem se nám může nějaká bytnost vůbec dávat, pokud totiž nároku řeči odpovídáme v naslouchání toho, co na nás přichází. „*Řeč je to první a nakonec i to poslední, co nám svým pokynem přibližuje bytnost věcí.*“¹⁷⁵ Protože jsme vždy již v řeči při setkávání s věcmi, ať již slova a jména věcí se kterými se setkáváme, promýšlíme nebo ne, Můžeme zde s Heideggerem říci, že řeč je domem bytí.¹⁷⁶ I bydlení je nám tak přístupné v řeči a my jsme vystaveni nároku jeho promluvy vůči nám, pokud budeme ochotni naslouchat. Řeč může být zavádějící, člověk je přece již vržen do „řeči“, avšak pokud je připraven naslouchat, je stále schopen zahlédnout to, co se mu v promlouvání věcí dává jako prvotní. „*Oním odpovídáním, v němž člověk ve vlastním smyslu naslouchá náповědi řeči, je vyslovování slova, které mluví v živlu básnění.*“¹⁷⁷ Sledujeme-li dále Heideggerovo myšlení bydlení a básnění, docházíme ke zmíněnému budování, které je bydlením. Nic takového však báseň neříká a Heidegger si toho je dobře vědom, ale právě zde se posléze ukáže, jak báseň a filosofie mohou říkat totéž, ač je mezi nimi propast. Jen tehdy mohou říkat totéž, když co do své bytnosti zůstávají rozdílné, neboť totéž znamená „*soupatřičnost různého vyplývající z jeho shromáždění skrze rozdíl.*“¹⁷⁸ V básni zaznívají zásluhy člověka, které získává v průběhu času svého pobytu, ve svém pečování a pěstování, které jsou druhem budování.¹⁷⁹ Budovat může člověk po způsobu péče o již zde se nacházející nebo vysloveně stavít a vytvářet něco, co by samo od sebe nevzniklo. Ale ač jsou zde tyto zásluhy, člověk přece jen bydlí básnicky. V zásluhách za budování se totiž bytnost bydlení spíše ztrácí, protože člověk se ve své honbě za zásluhami stará pouze tyto zásluhy a cíle, a bydlení se tak v této honbě vytrácí, resp. je vnucováno do budování, ale nikdy z něj nemůže vzcházet. „*Bydlení je člověk schopen jenom tenkrát, když již vybudoval, buduje a setrvává v předsevzetí budovat jinak.*“¹⁸⁰

Je tedy zapotřebí sledovat, co je řečeno o básnickém bydlení v básni, abychom byli s to zahlédnout, jak k sobě bydlení a básnění patří. V básni můžeme číst, že lidský život je námaha, a v této námaze si člověk snaží vydobýt své zásluhy. Vzhledá však vzhůru k nebesům a bohům, kteří v nich prodlévají. Člověk se tak ve svém pobývání poměřuje s nebeskými z pozice, ve které se nachází, totiž v „mezi“ mezi nebem a zemí, v onom roz-

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 87.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. Nač básníci?. Praha: OIKOYMENH. 2017, s. 47. ISBN 978-80-7298-243-1.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 89. ISBN 80-7298-165-X.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 93.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 89.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 91.

dílu, který mu svým nárokem skrze řeč umožňuje vůbec něco jako poměřování. Člověk tak proměřuje toto „mezi“, a „v takovém proměřování je člověk teprve vůbec člověkem.“¹⁸¹

4.2.2 Míra

Člověk tedy přijímá míru, tak, že se poměřuje s božským. Jakožto smrtelný se poměřuje s tím, co vůbec není smrtelné, co však v sobě po tomto způsobu skrývá tajemství lidství, takže člověk, ač se může bránit sebevíc, nemůže vymknout tomuto poměřování. Tak teprve získává půdorys¹⁸² svého bydlení, tak, že jsouc v oslovování roz-dílu, může vyměřovat svět a věci. „*Toto měření je na bydlení tím básnickým. Básnění je měření.*“¹⁸³ Jak si člověk bere míru od boha? V básni se bůh objevuje jako neznámý a přece známý, zřejmý jako nebesa. Aby mohlo být něco měrou, musí to přeci být známé. Bůh však zůstává neznámý, a přece dává člověku míru. Zde se může zdát, že Heidegger se v interpretaci mýlí, či že výklad je paradoxní, neboť řečené je přeci jasně, že pro získání míry nám musí být zřejmé to, od čeho míru přebíráme. Co tedy člověku dává tuto míru? Nejsou to nebesa, bůh, ani zřejmost nebes, ale způsob, „*jakým bůh, jenž zůstává neznámý, je jako takový zřejmý prostřednictvím nebes.*“¹⁸⁴ Bůh jako takový je neznámý, a jako neznámý je zřejmý tak, že je schraňováním skrytého, které se otevírá do zřejmosti skrze nebesa, ale jako takové zůstává uchované jako tajemné. Bůh je tak nepřítomný, skrytý, ale bytuje na nebesích jako přibližující oddálení, které nám dává vědomí blízkosti, skýtá míru pro poměřování toho, v čem se nacházíme ve smrtelnosti. Je nám smrtelným zřejmostí, ve které jako vůbec ne-smrtelný schraňuje v sobě tajemství toho, co už vůbec není smrtí. Člověk si tuto míru nebere násilím, ale v soustředěném přejímání¹⁸⁵, ve kterém stále naslouchá pokynu řeči bytí.

„*Protože člověk jest, jen pokud vydrží stát v dimenzi, musí být jeho bytování vždy znovu poměřováno.*“¹⁸⁶ Dimenzí je zde myšleno ono „mezi“, a člověk tak stále musí přijímat míru a vyměřovat, aby tak mohl jako bytující takto „mezi“ vytvářet místo pro své bydlení. Míra v tomto básnickém slova smyslu není mírou, která by byla kvantitativní po způsobu vypočitatelného a dopočitatelného, je mírou samou, co je samo nezměrné, co nemá okraj. Každé ostatní určení míry vychází prvotně vždy již z míry, která je takto přijímána, ale která sama ve vztahu k tomu, co se ve zřejmosti dává jako tajemné a bytující v oddálení, čerpá své měření právě z toho neurčitého a skrytého, a tak nemá velikost, je sama velikostí. Básník, jako

¹⁸¹ Tamtéž, s. 95.

¹⁸² Tamtéž, s. 97.

¹⁸³ Tamtéž, s. 97.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 99.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 101.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 101.

ten, kterému jsou zřetelná nebesa, ví velice dobře, že součást zřejmého na nebi je i to, že vše tak zcela zřejmé není. Ve své obrazotvornosti tak nechává vyvstat nejen to, co se odhaluje, ale i to, co zůstává ve skrytu. „*Básnická řeč obrazů shrnuje jas a hlas nebeských zjevů v jedno s temnotou a mlčením cizího.*“¹⁸⁷

Protože nebe je tak mírou, zbývá poslední otázka, totiž, jestli je na zemi nějaká míra? Básník odpovídá, že žádná není. Neboť tím, že přebírá míru z nebes, nechává člověk teprve prostřednictvím míry, a tedy bydlením, vyvstat jako to, čemu říkáme „na zemi“. V opatrování míry se tak ukazuje způsob básnického bydlení, a tak je i budování ne pouhým zařizováním, ale „*jakožto vlastní vyměřování dimenze bydlení je počátkem všeho budování.*“¹⁸⁸

Je pak možné bydlet nebásnicky? V průměrnosti člověk s největší pravděpodobností bydlí zcela nebásnicky, tak, jako „řeči“ teprve mohou být na základě toho, že je řeč, může také nebásnicky člověk bydlet jen díky tomu, že původní bytnost bydlení je veskrze básnická. A může to též být způsobeno ne tím, že člověk vůbec nepřejímá žádnou míru, neboť tu přejímat musí, ale ve své honbě za zásluhou, snaží se této míry zmocnit, a tak se dostává ke slovu přemíra.¹⁸⁹ V tomto ohledu tak musíme na básnické dbát, aby tak ztráta míry vyústující v přemíře nezakryla veškerou blízkost a dálku, a zapomenutost na božské neuvrhla svět do pouhého propočítávání, které nezná míru (jak se již ovšem děje).

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 105.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 107.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 109.

5 Subjekt a pozice myšlení ve vědeckém světě

Vliv pojetí člověka jako subjektu, které vzniklo s Descartem a které se jako takové stále projevuje, zejména ve vědecké sféře, má na myšlení zásadní vliv, respektive ho již dopředu rozvrhuje a v jistém smyslu omezuje v jeho původním vztahu k člověku a ke světu. Jak nás ono pojetí člověka jako *myslícího já* rozvrhuje? Descartes se ve svých *Meditacích o první filosofii* pokouší o znovunalezení určité jistoty ve světě, jistoty, která by naplnila lidský nárok na to být „*neotřesitelným, v sobě samém spočívajícím základem pravdy ve smyslu jistoty*.“¹⁹⁰ Tento nárok, ač se tehdejšímu člověku mohl zdát nemožným, či dokonce kacířským, se stal základem pro založení člověka jakožto subjektu. Realizace toho nároku byla ovšem nezbytná pro osvobození člověka oné doby a poskytnutí jistoty, která není jistotou boží, nýbrž je jistotou samotného člověka, jistotou, která bytostně zakládá sama sebe jako *sub-jectum* (na základě řeckého *hypokeimenon*), tedy toho, co jako takové leží pod... a na jehož základě jsou teprve postaveny další vlastnosti a stavy.¹⁹¹ Descartes ve svém zkoumání, které bylo prováděno v první osobě a které by se dalo nazvat provedením *epoché*, tedy uzávorkováním všeho dostupného jeho dosavadnímu myšlení, dochází k oné jistotě ve svém slavném *ego cogito (ergo) sum*. Touto větou zásadně ovlivňuje téměř veškeré budoucí myšlení, v dobrém i špatném. Co nám ovšem tato věta říká? Říká, že „*když člověk myslí, je zároveň (současně a po tutéž dobu) v tomto myšlení nezpochybnitelně spolu-přítomen, což nyní znamená: je sám sobě spolu-dán*.“¹⁹² Ať už tedy vnímám a přemýšlím, pochybuji nebo se táži, vždy mi tento akt sám sebou dává onu jistotu, zajišťuje jí a zároveň zajišťuje sám sebe, neboť je v ten okamžik oním v sobě samém spočívajícím základem pravdy ve smyslu jistoty. Tato jistota poté člověku otevírá do oné svobody, ve které má zajištěný veškerý základ pro jakékoliv budoucí poznání. Je zde ovšem důležité podotknout, jakým způsobem toto myšlení probíhá, protože zásadně ovlivňuje veškeré budoucí nahlížení světa. Myšlení je totiž vždy myšlením něčeho, a protože základem jistoty mého poznání je zde právě ono sebe-zakládající myšlení, toto myšlení je „*před-stavování, vztah k před-stavovanému, v němž si představované stavíme před sebe*.“¹⁹³ Tato myšlenka se na první pohled nemusí zdát jako zásadní, má ovšem vskutku mimořádný dopad, neboť takto pojaté myšlení je téměř protikladem k onomu myšlení, které se otevřelo Řekům v jejich původním tázání. Člověk se zde stává skutečnou měrou, měrou všech budoucích měr, nenachází se v onom otevřeném poli, ve kterém se mu může jsoucnou nabídnout k nahlédnutí právě díky tomu, že on sám je mu otevřen. Neskrytost je mu nadále

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Věk obrazu světa*. Praha: OIKOYMENH. 2013, s. 52. ISBN 978-80-7298-490-9.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 52-53.

¹⁹² Tamtéž, s. 54.

¹⁹³ Tamtéž, s. 54.

skryta, protože on sám se nárokuje jako to první sebe-zajištěné jsoucno, ze kterého pramení veškerá jistota a které tím získává na jisté význačnosti nad ostatními jsoucný. Je to totiž on, který je určuje a nenechá je, aby mu zjevily svou vlastní bytnost, protože je sám vypočítává a zařazuje, pouze tak může být dosaženo oné jistoty. Vypočitatelnost zde má své zvláštní místo, protože právě ona je tím, co „*zaručuje, že představované bude předem a stále jisté.*“¹⁹⁴

Co je zde tedy ještě jednou myšleno oním představováním? Nic jiného, než „*zmocňování se a uchopování něčeho.*“¹⁹⁵ Člověk se s jistotou pramenící z jeho pozice subjektu zmocňuje věcí, vytrhává je z jejich místa a násilně je před-stavuje před sebe, činí z nich předmět svého zkoumání, který ovšem musí napřed zajistit pro poznáním oním zpředmětněním, protože pouze pokud je předmět jasně ohraničen v jeho představě, může nastoupit ono zajišťující vypočítání. Takto vypočítaný a definovaný předmět je poté vržen zpět a zanesen do inventáře jako poznáný. Co se zde ovšem s věcí děje, je to, že jí bylo násilím odepřena možnost onoho vystavení-se nám v otevřeném poli, protože myslící subjekt ji takto nemůže přijmout, nemůže ji přijmout od ní samé, protože postupuje směrem od sebe, od již zajištěného a dále zajišťujícího. Básnivé myšlení jako naslouchání nároku řeči a odpovídání je zcela převráceno, protože nyní je to člověk, který teprve oslovuje to ostatní jako to, co si klade nárok na jsoucí a poroučí mu se odkrýt a postavit před nás. Předmět je poznáván na poli lidské mysli, v naší představě, bez jakékoliv možnosti otevřít nám svou hloubku a vybízet ke stále novým otázkám, protože je již před-zajištěn. Vypočítáním a definováním zpředmětněného se poté zařadí jako poznané a promyšlené. Toto zpředmětněné se ale poté navždy uzavírá, protože jako již-poznané je zajištěno jako dále neměnné a stálé, jako jasné, jasně ohraničené a zřetelné.

Tento způsob myšlení je v moderním (i postmoderním) pojetí světa nutný, zejména ve vědě, která je jako taková tím, co zprostředkovává naše nahlížení světa, neboť je zde potřeba onoho před-zajištění jako podkladu pro jakékoliv budoucí poznávání, protože věda by nemohla dostát své důležitosti, pokud by zde nebyl prostředek, který zajistí, že její nárok na poznání je oprávněný. Bylo by nespravedlivé vědu pouze kárat, vždyť přispěla obrovským dílem ke spoustě dobrého v dnešním světě, navíc zavržení tohoto systému by znamenalo krach veškerého dosavadního poznání. Je ovšem na místě tázat se zde na možná nebezpečí, které se díky tomuto způsobu myšlení otevírají.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 54.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 54.

5.1 Svět jako obraz

Protože pro toto zpředměťňování neexistuje nic, co by se mu mohlo vzepřít, dochází zde k jevu, podle nějž nese svůj název Heideggerova práce *Věk obrazu světa*. „*Tam, kde se svět stává obrazem, je jsoucno v celku pojato jako to, na co se člověk připravil, a co si tudíž chce odpovídajícím způsobem postavit před oči, mít to před sebou, a tedy v určitém jednoznačném smyslu to klást.*“¹⁹⁶ Jistota, která je základem člověka pojatého jako subjekt, si vše, co chce poznat, co se jen snaží myslet, nutně klade před sebe ve své představě a tímto svým představováním to ono zajišťuje a před-zjednává. Svět zde není vnímán jako to, v čem se nacházíme a v čem je nám jako lidem dána možnost setkat se s věcmi v neskrytosti, ani jako stvořený Bohem, k jehož dokonalosti máme směřovat a v jehož spásu máme doufat, nýbrž je zde pro nás, je zde kladen do naší představy jakožto předpřipravený pro poznání a změření. „*Bytí jsoucna je hledáno a nacházeno v tom, že si člověk jsoucno představuje.*“¹⁹⁷ Svět je předem rozvržen jako určitý systém, ve kterém jsoucno nemá šanci ukázat se jako před námi stojící a promlouvající ve své spletitosti a s určitým pozadím, je pouze dalším objektem, vypočitatelné a připravené na zařazení do systému, který se sám tímto jsoucnem stává.

Toto nekonečné zpředměťňování má v současném světě mnohdy fatální důsledky, neboť díky tomu, že svět je zpředmětněn, lze také zpředmětnit vše ostatní, od morálních hodnot po člověka jako takového. „*Kde se svět stává obrazem, vládne systém, a to nejen v myšlení.*“¹⁹⁸ Systém, který je zde vnímán jako „*jednota rozvíjející se z rozvrhu předmětnosti jsoucna*“¹⁹⁹, umožňuje člověku libovolnou manipulaci se vším takto zpředmětněným a dochází zde k jevu, ve kterém se jsoucno vnímané na poli představy postupně vyprazdňuje. Nemůže stát samo o sobě, je násilným způsobem umísťováno do lidské představy a tato představa je poté považována za jsoucno samo, přičemž jsoucno jako takové „*pozbývá určitým způsobem bytí.*“²⁰⁰ Jsoucno je z pole bytí vyvlastněno a nově rozvrženo člověkem jako předmět, objekt, který je člověkem takto zajištěn a kterému je posléze přičtena určitá hodnota. Takto vypočítaná hodnota posléze nahrazuje původní bytnosti věci, stává se jednotkou, díky které je možno poměřovat i věci dříve nesouměřitelné. Tyto hodnoty zároveň stávají zpředmětněnými cíly našeho snažení a usilování.²⁰¹ Největší problém nastává, když je takovýmto způsobem propočítán a ohodnocen člověk sám, případně jeho myšlení nebo postoj. V ten okamžik lze

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 26.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 27.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 43.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 42.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 44.

²⁰¹ Tamtéž, s. 44.

vypočítat hodnotu lidského života, dá se vyhodnotit, jaké myšlení je dobré a jaké špatné, protože myšlení samo bylo zpředmětněno. Pokud je určitý postoj nebo názor předhozen pro manipulaci, uznán jako správný a takto vyhodnocen a definován, uzavírá se tím pro jakékoliv další myšlení, stává se mrtvým a vyprázdněným, a ti, kteří se ho snaží držet v otevřenosti a vést dialog s tím, co na ně přichází, jsou automaticky též hodnoceni. S hodnotami je možno dále manipulovat, obchodovat s nimi, učinit je nejzářnějším cílem našeho směřování nebo naopak něčím, čím je nutné opovrhovat. Prostor pro zamýšlení a schraňování toho, co je hodno myslet, se zde uzavírá.

5.2 Konec filosofie

V práci *Konec filosofie a úkol myšlení* nás Heidegger staví hned před dvě nesnadné otázky²⁰²:

1. Jak dalece je filosofie v současné epoše u konce?
2. Jaký úkol stojí před myšlením na konci filosofie?

Vzhledem k předchozímu výkladu subjekt-objektového rozvrhu a jeho postavení v dnešním světě je na místě, abychom se s myslitelem zeptali též na tyto otázky, neboť vyslovený konec filosofie se může zdát jako extrémní postoj. Heidegger v odpovědi na první otázku ztotožňuje filosofii s metafyzikou jako tím, co se snaží myslet jsoucno v celku, bytí, jakožto odůvodňující základ jsoucna.²⁰³ Bytí myšlené jako základ, který přivádí jsoucna do přítomnění, má charakter ontického zapřičiňování skutečnosti. Metafyzika a její myšlení je charakteristická tím, že v oboru jsoucího vychází z jeho přítomnění a určitým základem myšleného jsoucna v celku takto přítomné zdůvodňuje. Když mluvíme o konci filosofie, nemyslíme tím nějaké její dovršení do nejvyšší dokonalosti, k tomu to nám totiž chybí jakékoliv měřítko a ani na to nemáme právo, neboť každá epocha filosofie vychází z vlastní nutnosti podle toho, jak bylo v tu dobu epochálně zadrženo bytí. „*Konec filosofie je místo, takové místo, v němž se celek jejích dějin shromažďuje do své krajní možnosti. Koncem jeho dovršení se míní toto shromáždění.*“²⁰⁴ Heidegger říká, že filosofii myšlené jako metafyzice, která získává svůj metafyzický ráz s Platonem, se již od jejího počátku začíná tvořit něco, co je právě tím, co v naší současné epoše je tím dovršujícím. Vytvořily se vědy. Vědy, ač pramenící z filosofie, získávají v průběhu dějin vlastní bytnost, oddělí se od filosofie a ve své rozvoji v oblasti čistého jsoucna dovršují dějiny metafyziky. I filosofie, ač ne veškerá, se

²⁰² HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 7. ISBN 80-7298-166-8.

²⁰³ Tamtéž, s. 7.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 9.

postupně stává „*empirickou vědou o člověku, o všem, co může stát pro člověka zakusitelným předmětem jeho techniky, již se zařizuje ve světě tím, že jej rozmanitými způsoby utváří a zpracovává.*“²⁰⁵ Tak se filosofie stává pouhou služkou, připravenou pro využití, již však neproblematizující, neboť to je ve vědecky řízeném světě spíše na škodu. Vědy a jejich přínos se srovnávají dle svých účinků a pokroků, a jakožto neustále více se specializující v určitém úzkém okruhu bádání, ztrácí již zcela svůj kdysi vládnoucí rys sjednocujícího vědění. Věda je charakterizována provozem²⁰⁶, který ve své neustálé činnosti budí zdání, „*že se doopravdy něco významného děje, přestože ve skutečnosti dochází k vyprázdnění smyslu výzkumné činnosti.*“²⁰⁷ Věda se dostává do vlastní pasti vykazování neustálých výsledků v již předem určeném rozvrhu, který vede k jejímu postupnému vyprazdňování až do té míry, že se nakonec stává pouhým provozem, který splývá v průměrnosti neurčitého „ono se“, pod diktátem techniky vykazuje neustálou činnost, jejíž výsledky jsou pouze další vstupní body pro jiné výsledky.

Heidegger zde pronáší varování, ve kterém říká, že vědy, některé v jeho době ještě neustavené, budou nakonec všechny určovány novou vědou, jež ponese název kybernetika. Toto varování má spíše konstatující ráz, protože již v Heideggerově době byl zřejmý nástup techniky a dnes se toto tvrzení pouze potvrzuje, neboť výpočetní technika zaujímá ve světě nenahraditelné místo a ze své neustále vypočítávající pozice zařizuje a určuje všechno světové dění, též jakožto hlavní informační kanál a systém zprostředkující zábavu všem a všemu. V bytnosti této techniky se ukazuje fenomén *das Gestell*, který je dovršením odstraňování jakýchkoliv vzdáleností a ve své manipulaci vyprazdňuje jsoucno od všeho významu, které potom jako takové zůstává pouze ve stavu použitelnosti pro něco. „*Jde o to stanovit („naštelovat“) všechno tak, aby sloužilo jako stav využitelnosti, jako ná-mět pro použití.*“²⁰⁸ V takovémto zjednávání chybí míra, mizí vzdálenost, neboť zde vládne zapomenutost na skrytost, a kde chybí míra, vládne nerozlišenost a průměrnost. V zapomenutosti na bytí dochází k pustnutí. Pustnutí není destrukce, je něčím víc, co právě tak může probíhat na poušti jako v tom nejvyspělejším státě. Je horší, neboť nejen ničí, ale navíc i znemožňuje veškerý budoucí růst. Pustnutí „*může všechno tím nejnebezpečnějším způsobem ohrožovat, totiž tak, že zůstává ve skrytu.*“²⁰⁹ Taková je přesně vláda *Gestellu*, že je sám o sobě skrytý a

²⁰⁵ Tamtéž, s. 11.

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. Věk obrazu světa. Praha: OIKOYMENH. 2013, s. 38. ISBN 978-80-7298-490-9.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 38.

²⁰⁸ MICHÁLEK, Jiří. Bytí místem Bytí: tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera. Praha: Karolinum. 2017, s. 43. ISBN 978-80-246-3668-9

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*. Praha: OIKOYMENH. 2014, s. 18. ISBN 978-80-7298-494-7.

nevysledovatelný. Mnoho lidí se může opájet nadvládou techniky jako triumfem člověka nad přírodou, ale až příliš pozdě si uvědomí, že jsou též sjednáváni a jejich lidství se v zapomenutosti na tajemství postupně vytrácí. Zůstává pouze rozpuštění do průměrnosti.

5.3 Úkol myšlení

Co tedy zbývá myšlení na konci metafyziky, když se i filosofie ukázala jako součást dovršení vědecko-technické nadvlády? Zbývá myšlení ještě něco, pokud nemá být metafyzikou ani vědou? Heidegger při promýšlení druhé otázky naráží na něco, co zůstalo filosofii vzdáleno, co jí bylo vlastně uzamčeno již v jejím počátku. U myšlení zdůrazňuje, že zůstává vždy již za velikostí filosofů a filosofie, neboť je odkázáno na její dějiny. Jako takové je malé, neboť mu musí být „*odepřeno jak přímé, tak i nepřímé působení na vědecko-technicky formovanou veřejnost průmyslového věku.*“²¹⁰ Takto malé a nezúčastněné, je však toto myšlení spokojeno s pouhou připraveností na příchod něčeho, co zůstává ještě ve skrytu a nejistotě. Není mu zapotřebí působit, a tak se může na tento příchod připravovat o to zevrubněji. Ve věci filosofie, ve volání po jsoucnu, je skryto něco, co již věcí filosofie není, ale co se jsoucen stále týká tak, jako se to týká nás. Tímto nemyšleným je právě světlina, ono otevřené pole pro vstupování věcí do svého jasu, *aletheia* zakoušená Parmenidem jako zaokrouhlená neskrytost. Nikdo však se v dějinách filosofie neptá po tom, jak „*dalece může být dáno přítomnění jako takové.*“²¹¹ Heidegger tak s povzdechem doufá, že snad je možné myšlení, stojící mimo racionální i iracionální, mimo vědu a techniku, které pouze z vlastní nutnosti může tak promýšlet otázky, které zatím zůstávají skryté.

My lidé stojící pod soumrakem metafyziky, zakoušíme bolest z útěku bohů, neboť naše „*světová epocha je určena nepřítomností boha.*“²¹² Kde není bůh, nemůže být ani míra, a kde není přijímání míry, nemůže se člověk zabydlovat na zemi, je opuštěný, sleduje okolní svět rozpouštějící se v samozřejmosti. Přece je však naděje, neboť teprve v dovršení nadvlády vědy a techniky „*může teprve vzniknout živná půda pro původní problematičnost bytí, která otevírá prostor pro rozhodování o tom, zda bytí bude ještě někdy schopno dát nějakého boha, zda bytnost pravdy bytí si bude původnějším způsobem nárokovat člověka.*“²¹³ Nesmíme se před tímto stínem přimknout k tradici či se snad uschovat úplně, pouze se připravovat a mít otevřené oči vůči dějinnému okamžiku, který je zatím neurčitý a skrytý, ale který prosvítá právě tímto stínem, neboť stín může být pouze tam, kde zakrývá skrytou záři. Je tak na

²¹⁰ Tamtéž, s. 15.

²¹¹ Tamtéž, s. 33.

²¹² HEIDEGGER, Martin. Nač básníci?. Praha: OIKOYMENH. 2017, s. 9. ISBN 978-80-7298-243-1.

²¹³ HEIDEGGER, Martin. Věk obrazu světa. Praha: OIKOYMENH. 2013, s. 59. ISBN 978-80-7298-490-9.

člověku, aby uchovával míru nevypočitatelného, a to lze pouze v pravém zamyšlení.²¹⁴ Proto Heidegger na konci *Úkolu myšlení*, že „*my všichni potřebujeme ještě výchovu k myšlení a ještě předtím vědění o tom, co znamená být či nebýt vychován v myšlení.*“²¹⁵ Výchova k myšlení, nejen ve škole pro budoucí generaci, ale hlavně nás samých, je tím, co by mohlo pomoci při překonávání stínu zrudného zařizování. Výchova sebe sama k myšlení by se snad dala nazvat aktivní neúčastí při pokusu přestát dovršení dějin metafyziky. Není ani aktivním odmítáním techniky, pouze uvážlivým „ne“ při pokusu techniky podmanit si nás. Avšak pokusu zastavit dějiny násilím by se mělo myšlení vyvarovat, jinak by totiž mohlo nevědomky sklouznout a stát se tak součástí stínu.

²¹⁴ Tamtéž, s. 35.

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH. 2006, s. 37. ISBN 80-7298-166-8.

Závěr

Ukázalo se nám, že myšlení, myšleno v jeho vlastní bytnosti z toho, co je hodno myslet, je usebírajícím upamatováním, které schraňuje myšlené v paměti jako to, co již bylo myšleno. Pokud chceme v naší povážlivé době začít myslet, musí nám o toto myšlení jít a musíme se mu učit tím způsobem, že na cestě k myšlení vstoupíme do myšlení a touto cestou poté kráčíme, vždy na tahu k tomu, co se od nás vždy již od počátku odvrací, ale na co takto přitahování vždy již poukazujeme. V zamýšlivém myšlení (Besinnung) se odvracíme od prostého kalkulování a jsme v něm připraveni na to, až nás osloví to, co si bude vyžadovat našeho myšlení. Věťící toto oslovování, jsme ve zdrženlivé uvolněnosti, vystavujeme se tak do světliny, ve které k nám do blízkosti teprve může přijít věc, skrze jejíž uvlastňující shromažďování čtveřiny můžeme zahlédnout světování světa. Takto vystaveni v otevřeném poli světliny, jsme na zemi jako smrtelní, ti, kteří jsou schopni smrti jako smrti. V počáteční zřejmosti myšlené jako smrtelnost jsme vždy již ve vztahu k tajemství bytí, které se ve smrti skrývá.

Neskrytost se nám ve svém významu pro myšlení ukázala jako světlina bytí, ve které se vždy již nějak nacházíme, ač může být zapomenuta nebo zakryta, ale pokud chceme doopravdy myslet, tzn. přicházet k bytnosti toho, co se nám jako odkrývajících ve světlině dává, musíme se do této světliny otevřít. Pokud chceme myslet to nejpovážlivější, nesmíme světlinu přehlédnout pro to, co se v ní dává, ale musíme ji držet na paměti, tak jako její vztah ke skrytosti, s níž je neustále ve sváru. K této skrytosti máme jako smrtelní vztah již od počátku, a můžeme tak zahlédnout odpírající se charakter jejího schraňujícího uchovávání. Myslet toto tajemství pak znamená schraňovat ho, a v tom se člověk stává strážcem bytí. Vždy je zde možnost scestí, která je bytostně zakořeněna v tom, jak my jako lidé jsme ve světě, ale vždy je možnost obrátit se zpět a znovu nalézt to, co bylo už jednou zapomenuto.

Při sledování Heideggerovy cesty řeči se řeč odkryla jako dům bytí, neboť v řeči a rozumění se jako lidé vždy již nacházíme a skrze řeč se setkáváme se světem, v řeči se odbývá myšlení, ale jediné za předpokladu, že jsme s to naslouchat pokynu, kterému v mlčení odpovídáme dvojím způsobem, v přijetí tohoto pokynu a odpovědí vyřčením oslovujícího. V řeči necháváme to, co leží před námi, být tím, čím jest. Ale stejně jako v případě scestí, které je zapomenutím na světlení otevřeného pole, můžeme i v řeči snadno sklouznout k pouhým „řečem“, které pak již nepřivádí k tomu, co v řeči bytovalo v uvlastnění. I zde je ovšem možný přivrat zpět k původnosti řeči, pokud totiž necháme řeč mluvit jako souzvon ticha.

Řeč nejryzeji zaznívá v básni, která jakožto dílo přivádí mluvení řeči do pravdy. Básnický bydlí člověk na této zemi, zařizuje se po způsobu přijímání míry tím, že jsou mu na nebesích zřejmí bohové ve své skryté přítomnosti. Tak člověk přijímá míru všech měr ve svém smrtelném vztahu k božství, ke jsoucnu vcelku, které mu je počáteční zřejmostí. Jako člověk se zabydluje na zemi, bez něj by nebylo míry, protože on ji přejímá z nebes.

V současnosti však převládající subjekt-objektové myšlení přestává si být vědomo našeho vztahu k bytí, zabydluje se pouze ve jsoucnech a svým nekonečným zpředměťňováním a vypočítáváním nepřijímá míru, ničí dálky i blízkost. Vyprazdňuje svět od všeho smyslu ve stálém zařizování, až nakonec vyvrcholí jako vláda absolutní zapomenutosti na bytí. To však je dějinný úděl bytí, nemůžeme ho jen tak odmítnout či se stáhnout do ústraní, musíme se připravovat a vyčkávat na příchod nového počátku, kde se bytí snad zase ukáže, a proto musíme být schopni naslouchat jeho řeči, proto se musíme učit myšlení a být na cestě v myšlení.

Seznam literatury

- ARISTOTELÉS. *Metafyzika A*. Praha: OIKOYMENH. 2015. ISBN 978-80-7298-209-7.
- BENYOVSZKY, Ladislav. *Cesty k neskrytosti*. Praha: TOGGA. 2012. ISBN 978-80-7476-025-9
- BENYOVSZKY, Ladislav. *Světasvit*. Praha: TOGGA. 2015. ISBN 978-80-7476-088-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Anaximandrov výrok*. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-60-7298-474-9.
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH. 2006. ISBN 80-7298-165-X.
- HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-244-8.
- HEIDEGGER, Martin. *Co znamená myslet?*. Praha: OIKOYMENH. 2014. ISBN 978-80-7298-494-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Das abendländische Gespräch. v Gesamtausgabe sv. 75, Zu Hölderlin/Griechenlandreisen*. Frankfurt am Main: Klostermann. 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Gelassenheit*. Pfullingen. 1959.
- HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: OIKOYMENH. 2006. ISBN 80-7298-166-8.
- HEIDEGGER, Martin. *Nač básníci?*. Praha: OIKOYMENH. 2017. ISBN 978-80-7298-243-1.
- HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a bytí*. Praha: Mladá fronta. 1993. ISBN 80-204-0416-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Původ uměleckého díla*. Praha: OIKOYMENH. 2016. ISBN 978-80-7298-207-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Věk obrazu světa*. Praha: OIKOYMENH. 2013. ISBN 978-80-7298-490-9.
- HEIDEGGER, Martin. *Was heisst Denken? V Gesamtausgabe, sv. 8*. Frankfurt am Main: Klostermann. 2002. ISBN 5-465-03198-9

MICHÁLEK, Jiří. *Být místem Bytí: tři příspěvky ke studiu Martina Heideggera*. Praha: Karolinum. 2017. ISBN 978-80-246-3668-9

MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*. Praha: OIKOYMENH. 1996. ISBN 80-86005-01-1.

PATOČKA, Jan. *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-24-0.

PĚTOVÁ, Marie. *Myšlení počátku a konce metafysiky. K heideggerovu titulu „počátek“ (der Anfang)*. Praha: TOGGA. 2012. ISBN 978-80-7476-016-7.

SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: NČAV. 1962.